

Ahmet Cavuldak

Gemeinwohl und Seelenheil

Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie

[transcript] Edition Politik

Ahmet Cavuldak
Gemeinwohl und Seelenheil

Edition Politik | Band 22

Meinem sehr verehrten Lehrer
Peter Graf Kielmansegg
in Dankbarkeit
gewidmet

Ahmet Cavuldak (Dr. phil.), Politikwissenschaftler und Philosoph, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Humboldt-Universität zu Berlin.

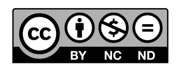
Ahmet Cavuldak

Gemeinwohl und Seelenheil

Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde 2010 unter dem Titel »Das Verhältnis von liberaler Demokratie und Religionen in historischer und politiktheoretischer Perspektive: Bedeutung und Legitimität der Trennung von Religion und Politik« von der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: Deutscher Bundestag/Lichtblick/Achim Melde (vorn); »The Coronation of Napoleon«, Jacques-Louis David / wartburg.edu. Lizenziert unter Public Domain über Wikimedia Commons(hinten).
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2965-1
PDF-ISBN 978-3-8394-2965-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

VORWORT

Ohne davon einen Begriff zu besitzen, erfuhr ich die Politik bereits in meiner Kindheit in Anatolien als eine Art Schicksalsmacht. Dazu gehörten immer wieder auch Gewaltausbrüche religiöser Fanatiker gegen Aleviten, durch deren Geschichte vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei sich eine lange Blutspur zieht. In der Bundesrepublik Deutschland entschied ich mich später aus einer gewissen Notlage heraus dafür, Politik zu studieren in der vagen Hoffnung, dass ich mich ihrer durch Reflexionsprozesse bemächtigen könnte, um ihr nicht ganz ausgeliefert zu sein. Tatsächlich lernte ich von meinen akademischen Lehrern Prof. Dr. Peter Graf Kielmansegg und Prof. Dr. Herfried Münkler, was die Politikwissenschaft zu leisten vermag, wenn sie den Mut aufbringt, den großen und drängenden politischen Fragen unserer Zeit auf den Grund zu gehen; sie kann nämlich durch Orientierungswissen zu den öffentlichen Selbstverständigungsdebatten beitragen, indem sie Genese, Geltung und Gebrauch von politischen Institutionen, Ideen, Narrativen und Argumentationsmustern thematisiert und kritisch hinterfragt. Ohne eine politische Reflexionskultur dürfte das demokratische Freiheitsexperiment in einer modernen Gesellschaft kaum bestehen. Die Geschichte des lateinischen Christentums in Europa legt nahe, dass auch die Bereitschaft der großen Religionen zum Frieden von ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik, die den Gläubigen ein Bewusstsein von der Kontingenz religiöser Wahrheitsansprüche vermittelt, abhängen könnte. Angesichts der massiven Politisierung des Islam in den letzten Jahren vor allem im Nahen Osten und der oft damit einhergehenden Entfesselung von Gewalt drängte sich mir die Frage auf, ob – und wenn ja, inwiefern – die schmerzhaften religionspolitischen Lernprozesse des europäischen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes auf andere Regionen und Religionen der Welt übertragen werden können. Am Ende der vorliegenden Studie versuche ich, Elemente einer Antwort zusammenzutragen. In der Hauptsache geht es mir aber darum, die Geschichte und Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie in Europa und in den USA zu vergegenwärtigen und nachzuvollziehen. Da die Trennung heute als gewissermaßen universelles Lösungsmodell des religionspolitischen Problems in der Demokratie gilt, müssen die wichtigsten Rechtfertigungsgründe auf ihre Plausibilität hin abgeklopft werden.

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung meiner von der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin im Wintersemester 2010/11 angenommenen Dissertation. Sie ist entstanden unter der Obhut von Prof. Dr. Herfried Münkler und Prof. Dr. Peter Graf Kielmansegg. Die Begegnung mit ihnen zähle ich zu den glücklichsten Fügungen meines Lebens. Sie haben meine Art, Fragen zu

stellen und Antworten zu suchen, durch viele Gespräche bereichert und geprägt. Sie haben mich durch kritische Rückfragen veranlasst, der Themenstellung schärfere Konturen zu verleihen und den Ertrag meiner Forschung deutlicher herauszuarbeiten. Die Disputation, die am 20. Oktober 2010 im Institut für Sozialwissenschaften der Humboldt-Universität stattfand und zu der Graf Kielmansegg mit gebrochenem Arm erschien, wird mir unvergessen bleiben; wir sprachen sehr konzentriert über letzte Fragen der Politik und konnten dennoch herzlich lachen, sei es auch nur, weil ich einmal im Eifer des Wortgefechtes Höhle und Hölle verwechselt habe oder aber Massachusetts nicht korrekt aussprechen konnte, obwohl ich zuvor mit meiner Schwester geübt hatte. Ich danke Peter Graf Kielmansegg und Herfried Münkler von Herzen für ihre Unterstützung und das Vertrauen, das sie mir geschenkt haben. Auch möchte ich an dieser Stelle der Studienstiftung des deutschen Volkes dafür danken, dass sie meine Arbeit von 2005 bis 2008 mit einem Promotionsstipendium gefördert hat. Prof. Dr. Dr. Stefan Grundmann hat seiner Rolle als Vertrauensdozent der Studienstiftung alle Ehre erwiesen; er hat unsere Gruppe eine Zeit lang zu Hause empfangen und mir die Möglichkeit geboten, einige Gedanken im Rahmen eines Vortrags zur Diskussion zu stellen. Im Wintersemester 2006/07 hat mich Prof. Pierre Manent an das *Centre de recherches politiques Raymond Aron* an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris eingeladen, um meine Kenntnisse der französischen Tradition der republikanischen Laizität zu vertiefen. Dort fand ich auch die Gelegenheit, mit Nilüfer Göle, Marcel Gauchet und Olivier Roy über verschiedene Aspekte des Themas „Religion und Demokratie" anregende Gespräche zu führen. Ihnen allen gilt mein aufrichtiger Dank für ihr Interesse.

Neben dem akademischen Kreis haben mich auch viele Freunde und Bekannte über die Jahre hinweg begleitet und unterstützt, von denen ich einige beim Namen nennen möchte. Martin Jooß hat als erster und einziger das ganze Manuskript der Dissertation gelesen; er hat mit seinem juristisch geschulten, nüchternen Sprachvermögen zur Glättung des Textes wesentlich beigetragen. Auch sonst stand er mir als Freund in den schwierigen Phasen meiner Arbeit mit Rat und Tat zur Seite. Dafür schulde ich ihm großen Dank! Auch mit Tim Wihl habe ich mich oft ausgetauscht; unsere Diskussionen zu vorgerückter Stunde haben mich nachdenklich gestimmt und mir am Ende zu mehr Klarheit verholfen. Er hat nicht zuletzt auch einige Kapitel der Arbeit gelesen und kritisch kommentiert. Vielen Dank! Ulrike und Bernhard Röhrich haben mir vor Jahren geholfen, in Berlin Fuß zu fassen und sind mir seitdem als Familie ans Herz gewachsen. Ich danke ihnen für ihre Zuwendung und Unterstützung! Mit Özgür Ünveren verbindet mich eine langjährige Freundschaft, in deren Schutzraum viele Gedanken zum politischen Projekt der Moderne herangereift sind. Ich danke ihm für seine Geduld mit mir in den Diskussionen, in denen wir das gesprochene Wort als ein Medium der Erkenntnis feierten. Auch meinen Freunden Vincent Hessling und Martin Lenk gebührt Dank für viele schöne Gespräche in entspannter Atmosphäre, aus denen ich Mut und Zuversicht schöpfte.

Özgür Yildiz ist mir sowohl bei technischen Problemen mit dem Computer als auch bei der Beschaffung von Literatur immer wieder zu Hilfe geeilt; dafür, dass er dabei auch großzügig lachen konnte, möchte ich ihm meinen Dank aussprechen. Selcuk Turan hat mir bei der Herstellung der Druckvorlage des Manuskripts an einem Abend geholfen. Teşekkürler! Ülkey Başıböyük hat nicht nur meine Bibliothek mit Literatur aus der Türkei bereichert, sondern mich auch durch viele, musikalisch untermalte Gespräche über das Alevitentum inspiriert. Meine ezidischen Freunde Nuriya und Lokman Ördek boten mir Möglichkeiten des Rückzugs und der Entspannung; sie schärften auch mein Bewusstsein für die prekäre Lage ihrer uralten Religionsgemeinschaft, die im Sommer 2014 im Nordirak einem Völkermord knapp entronnen ist. Auch hier kann ich wohl nur hoffen, dass ich meinen Dank in Freundschaft vergelten kann! Canan begleitete mich von Beginn der Dissertation an mit großer Anteilnahme; sie stand mir in all den Jahren tapfer bei, obwohl die Arbeit auch ihr manchen Verzicht abverlangte. Ich hoffe, der Gedanke kann sie ein Stück weit darüber hinweg trösten, dass die Studie zwischen den Zeilen gewissermaßen Erinnerungsspuren unserer Zweisamkeit trägt. Schließlich möchte ich meiner Familie danken. Meine Mutter Yeter und mein Vater Doğan haben kaum Zugang zu meiner wissenschaftlichen Arbeit. Gleichwohl haben sie mich stets nach Kräften unterstützt. Zuweilen wünschte ich, ein Buch geschrieben zu haben, das auch meine Eltern mit Freude und Gewinn lesen könnten. Alsbald erinnere ich mich aber daran, dass für uns Aleviten das schönste und wohl auch schwierigste Buch, das je geschrieben wurde, der Mensch selbst ist. Es war mir stets ein tiefes Bedürfnis, mich des Vertrauens und der Liebe meiner Eltern würdig zu erweisen! Der an sie geschuldete Dank wiegt zu schwer, als dass Worte ihn tragen könnten; dafür ist uns dann doch das Leben mit seinen Hoffnungen gegeben! Auch meiner älteren Schwester Fidan sei herzlich gedankt für ihren Beistand. Fidan hat mich während meiner Pariser Zeit mit meinem Schwager Hemo, meinem Neffen Doğan und meiner Nichte Melsa liebevoll umgeben und umhegt. Die Geborgenheit im Schoße der Familie ermöglichte mir erst, meine Fühler auszustrecken, ohne den Verlockungen der Großstadt allzu sehr nachzugeben. Und meine jüngere Schwester Rengin bzw. Regine hat mir stets mit Worten und Taten die Schwere vom Herzen genommen und den Rücken gestärkt; sie erzählte mir unzählige Geschichten, Anekdoten und Witze, die sie oft aus dem Anschauungsmaterial ihres rechtswissenschaftlichen Studiums kunstreich zusammentrug, wenn mich Zweifel oder Sorgen plagten; ohne ihre ansteckenden Lachanfälle wäre mir das Leben und Arbeiten in den rauen Winterzeiten Berlins jedenfalls um einiges schwerer gefallen. Sie ist ein Geschenk Gottes und meiner Eltern, für das ich nicht dankbar genug sein kann.

Schließlich möchte ich dem transcript-Verlag für die großzügige Zusammenarbeit und insbesondere Frau Annika Linnemann für ihre Unterstützung des Lektorats danken.

A. Einleitung

Thema und Fragestellung

Es besteht Anlass, die Frage nach dem rechten Verhältnis von liberaler Demokratie und Religionen erneut aufzuwerfen. Die von vielen gehegte Erwartung, das religionspolitische Problem werde sich durch die Säkularisierung des religiösen Lebens in den westeuropäischen Gesellschaften gewissermaßen von alleine erledigen, hat sich als trügerisch erwiesen. Inzwischen vergeht kaum eine Woche, in der nicht religionspolitische Auseinandersetzungen in den westlichen Demokratien öffentliche Aufmerksamkeit erregen und der Politik zu schaffen machen. Mit ungewöhnlicher Intensität wurde um eine Reihe von Fragen und Problemen gestritten, von denen nicht wenige Gegenstand der höchstrichterlichen Rechtsprechung geworden sind; genannt seien hier nur einige Beispiele aus Deutschland: Kreuze in bayrischen Schulräumen, Kopftuchtragen von muslimischen Lehrerinnen an öffentlichen Schulen, Schächten, Moscheebau, Gebetsruf, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Verleihung des privilegierten Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts an minoritäre Religionsgemeinschaften wie die Zeugen Jehovas und zuletzt die Beschneidung von Jungen bei Juden und Muslimen.

Wiewohl bereits dieses beispielhaft zusammen getragene Anschauungsmaterial eine Ahnung davon geben dürfte, welches religionspolitische Konfliktpotential den weltanschaulich-religiös zerklüfteten demokratischen Gesellschaften innewohnt: die Frage nach dem rechten Verhältnis der liberalen Demokratie und Religionen greift ins Prinzipielle. Ja: es ist kaum eine andere Frage denkbar, deren Tragweite grundsätzlicher ausfallen könnte. Dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, versteht sich für die (jedenfalls monotheistischen) Religionen von selbst – dermaßen, dass man Gott gar nicht denken kann, ohne die Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit seiner Verfügungsansprüche über Menschen mitzudenken. Der Forderung an den Gläubigen, möglichst bereits in der hiesigen Welt nach und in Gottes Wahrheit zu leben, steht die Notwendigkeit eines friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens gegenüber. Nicht von ungefähr mündete die konsequente Geltendmachung religiöser Wahrheitsansprüche im Gefolge der reformatorischen Spaltung

des Christentums in der frühen Neuzeit in die konfessionellen Bürgerkriege. Die absoluten religiösen Wahrheitsansprüche hatten ihre Hörner gewissermaßen ins eigene Fleisch gerammt; ihre Spitze zerbrach letzten Endes am Beharrungsvermögen des Faktischen. Das Leben in der religiösen Wahrheit musste damals dem Ziel eines friedlichen Zusammenlebens weichen. Die elementarste Voraussetzung dafür war, dass der Staat mit einem weitgehend unangefochtenen Gewaltmonopol ausgestattet wurde, mit dem die Religionsparteien nötigenfalls durch Zwang in die Schranken ihrer Wirksamkeit gewiesen werden konnten. Die Religion wurde zunehmend zu einer von der Politik beherrschten Größe, wobei das Primat der Politik mitunter eine instrumentelle Einverleibung religiöser Mächte bedeuten mochte. Die Herausforderung bestand darin, die (politischen) Implikationen und Folgen der Wahrheitsansprüche Gottes unter Bedingungen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus mit den Erfordernissen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Einklang zu bringen. Heute ist es vor allem die „ungleichzeitige" Begegnung mit dem Islam in den westeuropäischen Demokratien, wie die eingangs genannten Beispiele für Deutschland zeigen, die im religionspolitischen Feld Dissonanzen hervorruft und der Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung Nachdruck verleiht. Das Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika zeigt freilich, dass das religionspolitische Problem in einer religiös vitalen und pluralistischen Gesellschaft von dauernder Aktualität und Brisanz ist.

Doch auch jenseits des westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes stellt sich die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik in einem demokratischen Staat längst mit aller Wucht. In so verschiedenen Ländern wie Indien, Israel, Ägypten, Indonesien oder in der Türkei werden zwischen religiösen und säkularen bzw. laizistischen Kräften kulturkampfähnliche Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis und die Prägung des Gemeinwesens geführt, die bisweilen sogar gewaltsam ausgetragen werden (Juergensmeyer 2009). Wenn die Zeichen der Zeit nicht ganz trügen, befindet sich die moderne Demokratie in einem schwierigen Prozess der globalen Verbreitung und Konsolidierung und die Religion nimmt außerhalb Westeuropas weltweit eher an Bedeutung zu (Bertelsmann Stiftung 2007; Norris/Inglehart 2011). Unter diesen Bedingungen wird die Frage nach dem rechten Verhältnis von Politik und Religion für die Zukunft des demokratischen Verfassungsstaates von entscheidender Bedeutung sein.

Als „Standardantwort" auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Demokratie und Religionen wird im westlichen Erfahrungsraum seit geraumer Zeit das Prinzip der Trennung von Religion und Politik genannt. Noch Baruch de Spinoza schrieb in seinem 1670 veröffentlichten *Theologisch-Politischen Traktat*, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik angeführten Gründe seien „so armselig, dass sie eine Widerlegung gar nicht verdienen" (Spinoza 1994: 292). Ein Jahrhundert später bemerkte Voltaire, dass die Religion dem Staat nicht mehr angehen dürfe als die in privaten Haushalten verwendeten Küchenrezepte:

„Les hommes ne sont pas encore assez sages. Ils ne savent pas qu'il faut séparer toute espèce de religion de toute espèce de gouvernement ; que la religion ne doit pas plus être une affaire d'état que la manière de faire la cuisine ; qu'il doit être permis de prier Dieu à sa mode, comme de manger suivant son goût ; et que, pourvu qu'on soit soumis aux lois, l'estomac et la conscience doivent avoir une liberté entière. Cela viendra un jour, mais je mourrai avec la douleur de n'avoir pas vu cet heureux temps." (Voltaire 1832: 254)

Leben die Europäer nicht längst in den von Voltaire herbei gesehnten Zeiten, in denen der Magen und das Gewissen die gleiche Freiheit genießen? Tatsächlich hat sich seit Spinoza und Voltaire die Begründungslast im Verhältnis von Religion und Politik eindeutig zugunsten der Trennung verschoben. In der Regel wird heute das Prinzip der Trennung von Religion und Politik als ein Argument bemüht, das sich gewissermaßen von selbst versteht. Das Bewusstsein für die (potentielle) Unvereinbarkeit zwischen Religion und Politik in den westeuropäischen Gesellschaften reicht so weit, dass die religiöse Sprache zur Beschreibung der Politik herangezogen wird, um deutlich zu machen, wie „schlecht" es ihr geht. „Personenkult", „sektiererisch", „häretisch" oder „messianisch" gelten als Kategorien, die geeignet sind, den „ungesunden" Zustand und die dazugehörige „kritische" Temperatur der Politik anzuzeigen. Das Prinzip der Trennung genießt jedenfalls sowohl im öffentlichen als auch im politiktheoretischen Diskurs den hegemonialen Status einer gleichsam „natürlichen Lösung" des religionspolitischen Problems im demokratischen Verfassungsstaat.

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, diese weit verbreitete Einschätzung, um nicht zu sagen: kanonisierte Weisheit einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Das spannungsreiche Verhältnis von moderner Demokratie und Religionen soll im Lichte der Fragestellung, ob – und wenn ja, inwiefern – die Trennung von Religion und Politik die dem demokratischen Verfassungsstaat einzig adäquate Haltung im Umgang mit Religionen ist, thematisiert und problematisiert werden. Dies soll in zwei Schritten geschehen: zunächst soll auf die Entstehungsgeschichte der Trennung von Religion und Politik eingegangen werden, um in Erfahrung zu bringen, was die Trennung genau bedeutet. Im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Macht- und Deutungskämpfen im religionspolitischen Feld sollen die historischen, politischen und religiösen Geltungsvoraussetzungen der Trennung heraus gearbeitet werden. Sodann gilt es zu erkunden, welche Gründe zur Rechtfertigung der Trennung genannt werden und wie es im Einzelnen um ihre Plausibilität bestellt ist. Im Mittelpunkt der Arbeit steht also die Frage nach der *Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat*. Eine wichtige Präzisierung sei bereits an dieser Stelle erlaubt, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen: Die kritische Stoßrichtung der Fragestellung zielt nicht auf eine etwaige – um es mit Spinoza zu sagen – „Widerlegung" der Trennung von Religion und Politik ab; denn die Klärung der Bedeutung und Legitimität der Trennung

kann genauso gut zur Selbstvergewisserung des liberalen Trennungsmodells beitragen.

Zur Beantwortung unserer Frage soll auf zwei Ebenen ein Suchprozess in Gang gesetzt werden: auf der Ebene der historischen Realität und auf derjenigen normativer Ordnungsentwürfe und Argumentationsmuster. Sowohl die historische Erfahrung als auch die politiktheoretische Reflexionsgeschichte wird herangezogen und befragt. Ohnehin ergibt die Trennung von historischer Erfahrung und politischer Theorie und Philosophie nur analytisch Sinn. Zwischen beiden Ebenen bestehen mannigfache Wechselwirkungen: die politiktheoretische Reflexion reagiert nicht nur auf die historische Erfahrung und politische Praxis einer bestimmten Gesellschaft, so dass selbst die normativ gesättigten und utopischen Ordnungsentwürfe nicht frei von historischem Erfahrungswissen sind; sie greift und wirkt auch vielfältig in diese hinein, sei es unmittelbar im Gespräch mit den Machthabern oder aber langfristig durch Einflussnahme auf die Selbstwahrnehmung und den Erwartungshorizont einer Gesellschaft. Die Verbindung von historischer Analyse und politiktheoretischer Reflexionsgeschichte verspricht konkret auch über unser Thema mehr Aufschluss. Denn die religionspolitischen Ordnungen sind einerseits weitgehend Ausdruck und Ergebnis historisch kontingenter Gegebenheiten, Ereignisse und Machtverhältnisse, andererseits waren und sind bis heute jedoch im Ringen um ihre konkrete Gestalt immer auch politische Ideen, Leitvorstellungen und Narrative wirkmächtig; zu diesen gehören auch die Trennung von Staat und Kirche bzw. von Religion und Politik, die Entstehung der Trennung mitsamt der modernen Demokratie aus dem „Geist" des Christentums oder die Säkularisierung, die seit der Religionskritik der Aufklärung im 18. Jahrhundert als zentrales Narrativ der westlichen Moderne fungiert. Der Säkularisierung kann man geradezu die Wirkungsmacht einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung zusprechen, insofern sie nicht nur die Wandlungsprozesse religiöser und sozialer Erfahrung beschreibt, sondern einen normativ aufgeladenen Erwartungshorizont aufspannt. Dieser empirisch-normative Doppelcharakter ist ein allgemeiner Grundzug des Politischen; nicht zuletzt von daher rührt es wohl, dass die zentralen politischen Begriffe von einer polemischen Spannung durchzogen sind. Dass diese Spannung sich bis zum Zerreißen jeglichen Sinnzusammenhanges steigern kann, sobald die politischen Begriffe in Berührung mit dem Religiösen kommen, macht die Schwierigkeit und den Reiz unserer Fragestellung aus.

ZUM GANG DER UNTERSUCHUNG

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen, nämlich aus einem historischen und einem politiktheoretischen; in dem ersten soll die Entstehung und Bedeutung, in dem zweiten die Legitimität der Trennung von Religion und Politik thematisiert werden, wobei beide Teile aufeinander aufbauen und sich streckenweise thematisch überschneiden.

Im ersten historischen Teil werden drei exemplarische „Antworten" auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von liberaler Demokratie und Religionen relativ ausführlich behandelt; konkret geht es um die religionspolitischen Trennungsordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands. Die Darstellung und Analyse der Entstehungsgeschichte soll vor allem dem Zweck dienen, die Besonderheit der jeweiligen religionspolitischen Ordnung bzw. die unterschiedlichen Varianten der Trennung und ihrer jeweils besonderen Rechtfertigungsmuster herauszuarbeiten. Dabei erfolgt die Auseinandersetzung mit der Trennungsgeschichte nicht anhand vorgefertigter Fragen, sondern entlang der wichtigsten Weichenstellungen und Ereignisse in den drei Ländern. Das schließt freilich nicht aus, dass wichtige Fragen – wie zum Beispiel die nach dem vorherrschenden Verständnis von Religion, der Organisationsform der Religionsgemeinschaften oder der Stellung der Religion in öffentlichen Schulen – an das historische Material herangetragen werden. Bereits hier wird vor allem auch die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik im Auge zu behalten sein. Ausdrücklich wird sie etwa erörtert, wenn auf die Verhandlungen der jeweiligen verfassunggebenden Nationalversammlungen, Diskussionsbeiträge maßgeblicher religionspolitischer Akteure oder die höchstinstanzliche Rechtsprechung eingegangen wird. Mit der Thematisierung der Entstehungsgeschichte sollen der Trennung von Religion und Politik in den westlichen Demokratien schärfere Konturen verliehen werden. Denn hinter der metaphorischen Rede von der Trennung verbergen sich, wie wir sehen werden, sehr vielschichtige und bewegliche Realitäten.

John Locke hat in seinem erstmals 1689 veröffentlichten „Brief über Toleranz" die Auffassung geäußert, die Grenzen zwischen Kirche und politischem Gemeinwesen seien fest und unveränderlich. Politik und Religion seien „in Ursprung, Zweck und Geschäft" völlig getrennt und unendlich verschieden: das eine habe die Wahrung der öffentlichen Ordnung und die Befriedigung weltlicher bürgerlicher Interessen wie Leben, Frieden, Freiheit, Gesundheit und Eigentum zur Aufgabe, das andere das Seelenheil und die Erlösung des Individuums zum Gegenstand (Locke 1957: 37). Wäre dem so, kämen sich Religion und Politik niemals ins Gehege. Eine solche berührungslose Scheidung von Himmel und Erde bzw. Gemeinwohl und Seelenheil ist aber selten, wenn überhaupt jemals, realisiert worden. Lockes aus protestantisch-spiritualistischem Impetus heraus gestellte Forderung, Religion von den Niederungen der hiesigen Welt fernzuhalten und von jeglichen politischen Im-

plikationen frei zu räumen, ist denn auch – trotz aller „Verschlankung" des „religiösen Wahrheitskörpers" in den letzten Jahrhunderten – selbst in den westlichen Demokratien bis heute nicht realisiert. Dass sich der (politische) Aggregatzustand von Religionen indes nicht in Zuständigkeiten für bestimmte Bereiche und Aufgaben wie etwa Seelenheil und Erlösung im Jenseits verdichten bzw. auflösen lässt, hat etwas damit zu tun, dass sie von Haus aus schlecht zum „Teilsystem" taugen; sie sind nur bedingt „differenzierungskompatibel", weil sie mit ihren kosmischen und ethischen Konzeptionen umfassende und unüberbietbare Wahrheitsansprüche anmelden, die nicht selten das Leben des Menschen und der Gesellschaft in Gänze betreffen. Streng genommen bezeichnen weder das Politische noch das Religiöse ein für alle Mal fixierte Gegenstände und Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt. Die Differenzierung beider Bereiche sollte nicht als säuberliche Scheidung von „Substanzen" verstanden werden, die zuvor vermischt gewesen wären, sondern als Prozess gedeutet werden, in dem bestimmte Akteure durch Praktiken sozialer und symbolischer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Säkularen bzw. Politischen überhaupt erst konstituieren. Die Grenzziehung zwischen säkularer Politik und Religion in den liberalen Demokratien ist denn auch bis zum heutigen Tag ein heikles Unternehmen geblieben; sie wird vor allem immer wieder anhand konkreter Konfliktmaterien im Medium des Rechts, wenn erforderlich in letzter Instanz durch die höchsten Gerichte (vorläufig) verbindlich vorgenommen.

Gleichwohl wäre die Aufgabe der Grenzziehung in einer weltanschaulich-religiös vitalen und pluralistischen Gesellschaft auf Dauer kaum zu lösen, wenn das Religiöse und das Politische nicht einen Kernbereich der Zuständigkeit herausgebildet hätten. Ohne eine gewisse Arbeits- und Machtteilung zwischen Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz hätte die Trennung von Religion und Politik schlicht keinen Boden unter den Füßen. Im lateinchristlich geprägten westlichen Erfahrungsraum jedenfalls ist dies im Zuge einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte geschehen. Staat und Kirche, Religion und Politik haben in einem dynamischen Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung im Spannungsfeld von Macht, Recht und Wahrheit ein Gravitationszentrum der Zuständigkeiten und der Kompetenzen herausgebildet. In der vorliegenden Arbeit wird der Vorschlag gemacht, diesen religiösen und politischen Kernbereich mit dem im Titel aufgenommen Begriffspaar *Seelenheil und Gemeinwohl* zu umkreisen. Damit wird freilich nicht der Anspruch erhoben, das Begegnungsgeschehen zwischen Religion und Politik erschöpfend auf den Begriff zu bringen. Das Begriffspaar soll lediglich die symbolische Funktion einer Problemanzeige und einer Lösungsskizze zugleich erfüllen; es soll den religionspolitischen Konflikt und dessen mögliche Lösung im demokratischen Verfassungsstaat *in nuce* enthalten.

Das Heils- und Erlösungsversprechen bildet – bei aller Anfechtung durch die Säkularisierung – gewissermaßen den sakralen Glutkern der großen Weltreligionen,

wobei die Dimension des Kultus eher in Abhängigkeit zu dem maximalen Heilsgut gesehen werden müsste (Riesebrodt 2007: 109). Das Gemeinwohl ist ein normativ aufgeladener politischer Leitbegriff, der in den Selbstverständigungsdiskursen demokratischer Gesellschaften neben der Gerechtigkeit bis heute eine herausgehobene Stellung einnimmt (Münkler/Bluhm 2001). Die Frage nach dem „gemeinen", allgemeinen Wohl ist für die Politik von grundlegender Bedeutung; sie verweist auf die gemeinsamen Ziele und Zwecke, zu deren Verwirklichung Menschen sich in einer Gemeinschaft zusammenschließen. Das Gemeinwohl stellt eine politische Legitimationsformel ersten Ranges dar, um deren Gegenstand erbitterte Deutungskämpfe ausgetragen werden. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Frage, ob und inwiefern die religiösen Belange bei der demokratischen Suche nach dem Gemeinwohl berücksichtigt werden dürfen und wenn nicht, warum.

Damit ist erneut die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat aufgeworfen, der wir im zweiten polittheoretischen Teil der vorliegenden Arbeit nachgehen werden. Auch hier werden zunächst drei „exemplarische" Antworten auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik in der Demokratie thematisiert, und zwar die von Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville und Jürgen Habermas. Diese ideengeschichtliche Auseinandersetzung soll sodann in eine systematische Diskussion der zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik genannten Gründe münden, um ihre Plausibilität im Einzelnen zu überprüfen.

Die politiktheoretischen Überlegungen von Rousseau, Tocqueville und Habermas zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung markieren drei historische Momente und Etappen in der modernen westlichen Demokratiegeschichte. Die drei Autoren verarbeiten jeweils unterschiedliche historische Erfahrungen bzw. reagieren auf unterschiedliche Herausforderungen. Rousseau denkt die Religion wie Hobbes oder Spinoza vor ihm im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege, die Europa in der frühen Neuzeit verwüstet haben, auch wenn bei ihm nicht mehr ausschließlich das Problem der Friedenssicherung im Mittelpunkt steht; er hat als einer der ersten die Tragweite des religionspolitischen Problems der modernen Demokratie erkannt und zu dessen Lösung ein bürgerliches Glaubensbekenntnis vorgeschlagen. Tocquevilles Auseinandersetzung mit dem religionspolitischen Problem ist geprägt vom Konflikt der Französischen Revolution mit der katholischen Kirche und den positiven Erfahrungen der amerikanischen Demokratie mit der religionsfreundlichen Trennung von Staat und Kirche. Habermas möchte mit seiner späten Hinwendung zum Religionsthema, das „säkularistisch verhärtete und exklusive Selbstverständnis der Demokratie" selbstreflexiv überwinden, gleichzeitig aber aus „guten Gründen" an der Trennung von Religion und Staat festhalten. Diese wenigen Hinweise können nur andeuten, wie das Denken von Rousseau, Tocqueville und Habermas in der langen und gehaltvollen Reflexionsgeschichte des europäischen Erfahrungsraumes zum religionspolitischen Problem einzuordnen ist.

Im Zuge einer ersten Annäherung an die europäische Geschichte lassen sich vier Schwellenepochen unterscheiden, in denen sich das politisch-theologische Problem besonders zuspitzt und um eine Lösung im Spannungsfeld von Macht und Wahrheitsansprüchen gerungen wird: zunächst die politische „Gründungssituation" des Christentums im Römischen Reich, die in vielem von wegweisender Bedeutung ist; sodann die Kämpfe zwischen Papst und Kaiser im hohen Mittelalter um die politische Vormachtstellung; ferner die Reformation und die konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert, die dem religionspolitischen Problem eine neue Brisanz verleihen und Aushandlungs- und Lernprozesse in Gang setzen; und schließlich das 18. Jahrhundert als „Zeitalter der Aufklärung", in dem die demokratischen Revolutionen in den USA und in Frankreich das religionspolitische Problem durch die Trennung von Staat und Kirche „lösen". Diese theologisch-politischen Schwellenepochen europäischer Geschichte haben gewissermaßen jeweils „ihre" Denker hervorgebracht, auch wenn manche davon ihrerseits die Epoche maßgeblich geprägt haben. Das Werk einiger Denker von Format ist jedenfalls besonders „repräsentativ" für die religionspolitische Konstellation in den genannten Schwellenepochen; zum Beispiel Aurelius Augustinus für die spannungsreiche „Gründungssituation" des Christentums, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua für die mittelalterliche Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser um die Vorherrschaft, Martin Luther und Johannes Calvin für die Reformation, Jean Bodin, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza und Samuel Pufendorf für die Bewältigung ihrer blutigen Folgen im 16. und 17. Jahrhundert; John Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Moses Mendelssohn, Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher schließlich für das „Zeitalter der Aufklärung" im 18. Jahrhundert. Auch wenn die Säkularisierung des politischen Denkens im Europa des 18. Jahrhunderts eine entscheidende historische Schwelle erreicht, schreitet sie natürlich im 19. und 20. Jahrhundert weiter. So reizvoll es auch wäre, diese religionspolitischen Schwellenepochen im Allgemeinen und die ideenpolitische Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik durch politische Theoretiker, Theologen, Historiker und andere Intellektuelle in Frankreich, in den USA und in Deutschland im Besonderen systematisch zu rekonstruieren, die trotz gemeinsamer Erfahrungsmuster und Wechselwirkungen unterschiedlich verlaufen ist: eine solche, auf Vollständigkeit bedachte Bestandsaufnahme und Würdigung der politiktheoretischen Rechtfertigung in den drei Ländern kann nicht einmal im Ansatz versucht werden, ohne den Rahmen der vorliegenden Arbeit zu sprengen. Stattdessen sollen im zweiten politiktheoretischen Teil die exemplarischen Antworten von Rousseau, Tocqueville und Habermas auf unsere Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung näher betrachtet werden. Denn unser Erkenntnisinteresse ist in erster Linie nicht ideengeschichtlicher, sondern systematischer Natur; am Ende geht es uns um die Plausibilität der Gründe, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie ins Feld geführt werden. Die Lösungsansätze der ausge-

wählten drei Denker stehen im normativen Erfahrungshorizont der modernen Demokratie; sie markieren wichtige Etappen in den vielschichtigen religionspolitischen Lernprozessen des westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen zur Rechtfertigung der religionspolitischen Ordnung steht jeweils ein Argument, auch wenn normative, historisch-pragmatische und religiöse Gründe und Erfahrungen oft ineinander greifen und ein unentwirrbares Geflecht bilden; bei Rousseau ist es das pragmatische Friedensargument, bei Tocqueville das Selbstinteresse der Religion und bei Habermas das demokratietheoretisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird. Darüber hinaus wird von den Autoren das normativ-menschenrechtliche Argument der gleichen Freiheit eines jeden Bürgers bei der Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik bemüht. Deshalb kann zwischen den Studien zu Rousseau, Tocqueville und Habermas und der systematischen Auseinandersetzung mit den wichtigsten Rechtfertigungsgründen der Trennung von Religion und Politik eine Brücke geschlagen werden. Gleichwohl soll das Individuelle im bzw. das Besondere am religionspolitischen Denken der drei Theoretiker möglichst genau herausgearbeitet werden, so dass die drei Kapitel für sich stehen und separat herangezogen werden können. Damit ist die Auswahl zugunsten der drei politischen Denker zwar wohl bedacht, dennoch nicht zwingend; sie findet letztlich in der Hoffnung, dass die drei Autoren zur Klärung unserer systematischen Fragestellung einen wesentlichen Beitrag leisten mögen, ihre Begründung. Andere Philosophen und politische Denker hätten ebenso gut herangezogen werden können, und tatsächlich werden wir im ersten, historischen Teil eine ganze Reihe von religionspolitischen Akteuren und im zweiten politiktheoretischen Teil andere ältere und zeitgenössische Autoren zu Wort kommen lassen.

Da politiktheoretische Entwürfe und normative Argumentationsmuster über das rechte Verhältnis von Demokratie und Religion in den jeweiligen religionspolitischen Kämpfen als mächtiger Faktor im Spiel der Kräfte wirksam gewesen sind, ist es möglich, zwischen den religionspolitischen Ordnungsmustern der drei Länder mitsamt ihrer Legitimationspraxis und den religionspolitischen Ordnungsentwürfen der drei Denker jeweils einen inneren Zusammenhang ausfindig zu machen: dergestalt etwa, dass man tendenziell Rousseaus republikanisches Modell einer staatsbürgerlichen *religion civile* auf Frankreich, Tocquevilles liberales religionsfreundliches Trennungsregime von Staat und Kirche auf die USA und das deliberativ-kommunikative Demokratiemodell mit der Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität von Habermas auf Deutschland bezieht. Freilich kann man die drei Autoren und ihr Verständnis von Demokratie und Religion nur auf Kosten der vielschichtigen religionspolitischen Ordnungssituation in allen drei Fällen jeweils einem Land zuschlagen. Es handelt sich hierbei denn auch lediglich um eine idealty-

pische Annäherung zur charakteristischen Unterscheidung der drei historischen Demokratiemodelle und der mit ihnen korrespondierenden religionspolitischen Arrangements. Aber selbst wenn die Dinge in der Realität viel unübersichtlicher und komplexer sind, hat die bemühte Zuordnung der drei Autoren zu den drei Staaten und ihrer jeweiligen religionspolitischen Ordnungssituation historisch durchaus eine gewisse Berechtigung. Was Rousseau und Frankreich anbelangt: die revolutionäre Gründung der Französischen Republik stand historisch im Zeichen einer Frontstellung gegen das absolutistische, katholisch beherrschte Ancien Régime, und in gewissem Sinne gilt dies auch für die radikale Demokratietheorie Rousseaus und seine Konzeption der Zivilreligion. Von daher ist es kein Zufall, dass Rousseau im Selbstverständigungsdiskurs der Franzosen seit der großen Revolution stets eine prominente Rolle eingenommen hat. Dies gilt ohne Abstriche auch für Tocqueville und die Vereinigten Staaten von Amerika; auch er gilt im öffentlichen Selbstgespräch der Nation als eine feste Orientierungsgröße, weil er Bleibendes über die Anfänge, Gegenwart und mögliche Zukunft der angloamerikanischen Demokratie und Gesellschaft geschrieben hat. Auch die Analyse der religionspolitischen Ordnungssituation in den Vereinigten Staaten hat sich – bei allem Wandel, den es seitdem zweifelsohne gegeben hat – zumindest in Grundzügen gehalten. Und was Habermas anbetrifft: er hat in einer seiner Stellungnahmen zum Thema selbst darauf hingewiesen, dass seine religionspolitischen Überlegungen vor allem auf die Situation in Deutschland zugeschnitten sind (Habermas 2007b: 1446). Auch wenn Habermas zuweilen in kritischer Absicht „der Hegel der Bundesrepublik“ genannt worden ist und sein politisches Denken der Katastrophengeschichte Deutschlands zweifelsohne wesentliche Antriebe verdankt, fällt es schwer, ihn ohne weiteres in die deutsche Tradition des politischen Denkens einzureihen. In der allgemeinen Wahrnehmung jedenfalls wird er zu den Intellektuellen gezählt, die mit den großen Strömungen der deutschen Tradition des politischen Denkens und Handelns zugunsten einer selektiven Vergegenwärtigung gebrochen haben, um die Westbindung der Bundesrepublik gewissermaßen intellektuell nachzuvollziehen. Habermas kann insbesondere auch nicht als ein typischer Repräsentant der deutschen religionspolitischen Tradition angesprochen werden. Allerdings hat er in den letzten Jahren durch die „Entdeckung“ der Bedeutung religiöser Sinnressourcen für das öffentliche Leben in einer liberalen Demokratie seinerseits intellektuell ein Stück weit Anschluss[1] an die deutsche religionspolitische Ordnung gefunden. So gesehen ist es

---

1 Jan Philipp Reemtsma hat in seiner Laudatio auf Habermas bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 die „Leitidee der Anschließbarkeit“ sowohl ins Zentrum von Habermas’ Philosophie als auch in dessen politischem Engagement als öffentlicher Intellektueller der Bundesrepublik gerückt (Reemtsma 2001: 36). Das „Ge-

kein Zufall, dass Wolfgang Schäuble in seinen Verlautbarungen als Innenminister zur Legitimation der hinkenden Trennung von Staat und Kirche in Deutschland neben Ernst-Wolfgang Böckenförde auf Habermas zurückgreift (Schäuble 2009: 62).

Doch wie wird die Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat überhaupt legitimiert? Bevor eine Antwort auf diese Frage gegeben werden kann, sollte noch ein klärendes Wort zur Bedeutung der Legitimität politischer Herrschaft gesagt werden. Legitimität bezeichnet eine besondere Geltungserfahrung, die nicht mit Autorität, Legalität oder Zustimmung aus freien Stücken verwechselt werden darf. Im Kern geht es um die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit und Anerkennungswürdigkeit der politischen Ordnung und ihrer Geltungsansprüche, die durch Vernunft, Gott, Natur oder Geschichte gewonnen und begründet werden kann (Graf Kielmansegg 1971: 385). Diese letzten Geltungsgründe politischer Herrschaft kommen auch bei der Legitimation der Trennung von Religion und Politik in der liberalen Demokratie zum Zuge; sie stehen bis heute in einem Spannungs- und Konkurrenzverhältnis zueinander, auch wenn sie sich in der Geschichte oft miteinander arrangiert und verbündet haben.

Im Allgemeinen wird die Trennung von Religion und Politik durch eine Reihe von Gründen und Erfahrungen gerechtfertigt; historisch-pragmatische, religiöse und normative Argumente und Überlegungen greifen ineinander und bilden oft ein unentwirrbares Geflecht. Neben der Angst vor der politischen Unberechenbarkeit und unheilvollen Folgen religiöser Wahrheitsansprüche mitsamt der damit verbundenen Sorge um Ordnung und Frieden werden oft drei weitere Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik genannt: erstens die Sorge um die Reinheit der religiösen Wahrheitsbotschaft in den Niederungen der hiesigen Welt, zweitens die normativ-menschenrechtlich begründete Sorge um die gleiche Freiheit eines jeden Bürgers und drittens schließlich das demokratietheoretisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird. Wie ist es nun um die Plausibilität der genannten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik bestellt? Ist die Trennung von Religion und Politik in weltanschaulich-religiös zerklüfteten Gesellschaften wirklich dazu geeignet, Frieden und Ordnung zu garantieren? Könnte die Friedensordnung unter Umständen nicht gerade durch eine forcierte Trennung bedroht werden – dann nämlich, wenn die Verbannung religiöser Bezüge und Elemente aus dem staatlichen und öffentlichen Bereich bestimmte religiöse Individuen und Gruppen gegen den Staat und seine Institutionen aufbringt? Wird die theologische Begründung des Trennungsgebotes in den Demo-

schäft der Anschließbarkeitsprüfung“ wird von Habermas auch in religionspolitischer Hinsicht betrieben, wie wir sehen werden.

kratien in einer weltanschaulich-religiös zerklüfteten Gesellschaft nicht partikulär bleiben, weil sie neben solchen prinzipiell bejahenden nicht selten auch ablehnende Stellungnahmen zum säkularen Charakter des Staates zu gewärtigen haben? Geht die weit verbreitete prinzipielle Gleichung von Gewissens- und Religionsfreiheit und Säkularität des demokratischen Verfassungsstaates wirklich auf? Verlangt die Gewissens- und Religionsfreiheit nicht gerade nach einer Berücksichtigung religiöser Argumente und Motive im politischen Prozess? Kommt denn nicht allein den Bürgern die Entscheidung zu, ob und wie viel „Weltlichkeit" des Staates aus der Verwirklichung ihrer prinzipiell gleichen Freiheit resultieren soll? Und schließlich: Sind die säkularen Gründe wirklich allen Menschen zugänglich, während die religiösen es nicht sind, wie Habermas und andere behaupten?

Im letzten Kapitel des zweiten, politiktheoretischen Teils der vorliegenden Arbeit sollen diese Fragen im Zuge einer systematischen Auseinandersetzung erörtert werden; die Plausibilität der wichtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik soll kritisch untersucht werden. Doch wie immer es auch um die Plausibilität der Rechtfertigungsgründe im Einzelnen bestellt sein mag: fest steht, dass ihre Wirkungsmacht maßgeblich von der religionspolitischen Konfliktgeschichte des westlichen Erfahrungsraumes herrührt, in die das Christentum und die Kirche als Heilsanstalt zutiefst und mannigfach verwickelt waren, wiewohl sie inzwischen auch in anderen Kulturkreisen und Kontexten wirksam sind. Die Spuren dieser Herkunftsgeschichte lassen sich nicht zuletzt auch an der Sprache ablesen, in der das religionspolitische Problem bis heute in den westlichen Gesellschaften formuliert wird; in der Regel ist von der Trennung zwischen Staat und Kirche (im Singular!) die Rede, und nicht von der Trennung zwischen Religion und Politik.

Der Suchprozess in der vorliegenden Arbeit hat sich denn auch nicht zufällig auf drei Länder und Denker aus dem westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum konzentriert. Drei Gründe waren dafür ausschlaggebend: erstens hat das religionspolitische Problem der modernen Demokratie hier seinen dynamischen historischen Ursprung; zweitens verfügt der westliche Erfahrungsraum über eine ungleich reiche, weit verzweigte Reflexionsgeschichte über das religionspolitische Problemfeld – was freilich als eine notwendige Folge und Begleiterscheinung der einzigartigen religionspolitischen Konfliktgeschichte des Westens betrachtet werden muss; und drittens schließlich haben politische Begriffe und Vorstellungen aus dem westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum seit dem 18. Jahrhundert mächtig Einzug in die Welt gehalten, sei es durch handfeste Gewalt oder durch kulturelle Ausstrahlung ihrer Normen mit universellem Geltungsanspruch oder aber durch eine Kombination aus beiden. Zu diesen globalen westlichen „Exportartikeln" gehören neben dem territorialen Nationalstaat, dem Rechtsstaat und der parlamentarisch-repräsentativen Demokratie auch religionspolitische Begriffe und Konzeptionen wie „Religion" und Säkularismus oder Laizität im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Religion.

Doch das religionspolitische Problem des demokratischen Verfassungsstaates hat im westlichen Erfahrungsraum nicht nur seinen dynamischen historischen Ursprung, sondern auch eine gewissermaßen exemplarische Laufbahn hinter sich. Damit soll nicht gesagt sein, das religionspolitische Problem sei hier entstanden und endgültig gelöst worden. Eine solche Annahme würde voraussetzen, dass das Verhältnis von „Religion“ und „Politik“ in Gesellschaften außerhalb des westlichen Kulturkreises kein Thema und Problem gewesen ist. Es ist zwar unstrittig, dass „Politik“ und „Religion“ im westlichen Erfahrungsraum im Zuge einer einzigartigen Konfliktgeschichte als „Allgemeinbegriffe“ geprägt und als „Differenzkonzepte“ in Stellung gebracht worden sind. Die großen „nicht-europäischen Zivilisationen“ verfügen, wie etwa Jürgen Gebhardt in seinen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zu „Religion“ und „Politik“ hervorhebt, nicht über eine der westlichen Begrifflichkeit entsprechende Terminologie; ein den westlichen Begriffen angepasster Sprachgebrauch beruht entweder auf Neologismen oder auf der Rezeption der tradierten Begriffe durch Akkulturation (Gebhardt 1995; Gebhardt 2004). Dies gilt im Grunde auch für den antiken Erfahrungsraum, obgleich die Termini „Politik“ und „Religion“ von dorther stammen. Die Griechen haben keinen separaten Religionsbegriff herausgebildet; sie hatten keinen Anlass, „die unübersehbare Vielfalt der Göttervorstellungen und -mythen sowie die korrespondierenden Vollzüge wie Gebete, Orakel, feierliche Umzüge, Feste und schließlich und nicht zuletzt Opfer mit einem einzigen Wort zu bezeichnen und damit von allen anderen Vorstellungen und Handlungen des Lebens abzugrenzen“ (Feil 1986: 35). „Politik“ bezog sich auf die Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten der Bürgerschaft und schloss die Dimension des spirituell-kultischen Lebens des Polisbürgers ein. Die Identität der Athener beruhte auf kultischen Zusammenhängen, die ihrerseits politisiert waren; die Religion war im wesentlichen Polis-Sache, die Unterabteilungen der Bürgerschaft waren Kultgemeinschaften. Religion und Politik waren nicht voneinander getrennt, wiewohl der Akzent eindeutig auf dem Politischen lag. Im Gegensatz zu Altägypten oder dem alten Israel, wo der König die göttliche Gerechtigkeit zu verkörpern hatte, wurde die Ordnung des Zusammenlebens in der Polis dem freien Willen der Bürger anheim gegeben (Assmann 2002). In diesem Sinne hat der Althistoriker Christian Meier von „der Entstehung des Politischen bei den Griechen“ gesprochen, wobei er diesen als partikulare Errungenschaft gefeierten Durchbruch auf das gesteigerte Vertrauen in die Kraft der Erkenntnis und des menschlichen Handelns und Herstellens („Könnens-Bewusstsein“) zurückführt:

„Es [das Politische, AC.] hatte seine Legitimation im Könnens-Bewusstsein – und brauchte sie nicht in der Identifizierung mit höheren Mächten, mit Gott oder Geschichte, dem Volk oder dem Proletariat zu suchen. So konnte Wissen und Tugend zur Rechtfertigung von Herrschaft werden. Der Mensch als Meister seiner Welt sah sich weder einem allmächtigem Gott noch der Macht von Prozessen gegenüber. Folglich brauchte er auf der Suche nach Grund nicht so tief zu loten.“ (Meier 1983: 496)

Bedenkt man aber, dass die Götter als heteronome Mächte in die Mitte des politischen Ordnungsgeschehens der Polis gehörten und wesentlich zu ihrer Bestandssicherung beitrugen, wird deutlich, dass die Behauptung, das Politische habe sich bei den Griechen ausschließlich auf der Grundlage freier Entscheidungen autonomer Bürger „unter Verzicht auf jegliche, fortan als unpolitisch verstandene transzendente Bezugnahme“ konstituiert und vollzogen, zu weit geht (Fischer 2009: 17).

Ein ähnliches „Mischverhältnis“ von göttlicher Heteronomie und menschlicher Autonomie zugunsten letzterer war wohl auch für die Gesellschaftsordnung des Römischen Reiches kennzeichnend; auch dort war das „religiöse“ Element integraler Bestandteil der politischen Ordnung und hiervon begrifflich nicht geschieden (Wlosok 1990; Cancik 2009). Der für die westliche Begriffsgeschichte folgenreiche römische, wesentlich von Cicero beeinflusste Religionsbegriff umschreibt das kultische Element der res publica. Der Begriff „religio“ kennzeichnet ursprünglich die Eigenart der Römer, die Willensäußerungen ihrer „Götter“ („numina“, d.h. Mächtigkeiten oder Befehlsgewalten) gewissenhaft zu erfüllen (Feil 1986). Die christliche Kirche hat in der Auseinandersetzung mit der kultischen Realität Roms mit Augustinus und Laktantius das Privileg der „wahren Religion“ für sich in Anspruch genommen und „religio“ monotheistisch umgedeutet: es stand nunmehr für die Anerkennung und Verehrung Gottes und die dazugehörige Haltung der pietas. Gleichwohl war „religio“ im Mittelalter keine zentrale Kategorie der Selbstbeschreibung des Christentums. Eine allgemeine Bedeutung hatte der Begriff lediglich in der Bezeichnung jener der ausschließlichen Gottesverehrung gewidmeten Lebensform des Ordensstandes („status religionis“) erlangt. Obwohl die soziokulturelle Ordnung des mittelalterlichen Reichs von einer Bipolarität zwischen sacerdotium und imperium durchzogen und das Zusammenspiel von Kaiser und Papst als Repräsentanten der spiritualia und temporalia von Spannungen nicht frei war, wurden „Religion“ und „Politik“ weder begrifflich noch sachlich geschieden oder als unterschiedliche Lebenssphären erfahren – was in etwa der alttestamentarischen Ordnungsidee des Gottesvolkes und der neutestamentlichen Vorstellung von der christlichen Gemeinde als sichtbarem Leib Christi entsprach. Erst die Krise und der Zerfall dieser einheitlichen Ordnung im Zuge der reformatorischen Aufspaltung des Christentums in der frühen Neuzeit und die dadurch forcierte Entstehung des territorialen Staates hat die Voraussetzungen für den modernen Gebrauch der Begriffe Religion und Politik geschaffen: die konfessionellen Erscheinungsformen des Christentums wurden unter „Religion“ gefasst, während die Sphäre der Temporalia mit dem Phänomen der Staatlichkeit, Herrschaft und Macht identifiziert und im Begriff der Politik „konzentriert“ wurde (Sellin 1978; Meier/Weinacht/Vollrath 1989). Später im Zeitalter der Aufklärung hat die Begegnung mit der nichteuropäischen Welt und ihren Religionen entscheidend zur essentialistischen Verdichtung und kategorialen Abgrenzung von „Religiösem“ bzw. „Heiligem“ und „Säkularem“ beigetragen (Asad 2003: 35).

Lässt sich aus dieser besonderen Herkunftsgeschichte der Begriffe „Religion" und „Politik" der Schluss ziehen, dass die „Wechselbeziehung von Religion und Politik" in der historischen Praxis des menschlichen Zusammenlebens und im Ordnungsdenken der „nichteuropäischen Zivilisationsgesellschaften" unbekannt war, wie Jürgen Gebhardt meint? (Gebhardt 1995: 435). Ist mit der Begriffsgeschichte auch schon bewiesen, dass das religionspolitische Problem im westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum entstanden ist und in den außereuropäischen Kulturkreisen nicht bestand und besteht? Das Fehlen der sprachlichen Ausdifferenzierung könnte zwar ein Hinweis darauf sein, dass das „religionspolitische" Beziehungsfeld keine bzw. kaum Probleme verursachte. Eine enge Heranführung der Begriffe an „die Sache" könnte aber dazu verleiten, zu übersehen, dass die Verhältnisbestimmung zwischen den Forderungen Gottes bzw. der Götter und den Möglichkeiten und Erfordernissen des Zusammenlebens von Menschen auch außerhalb immer wieder Gegenstand von Macht- und Deutungskämpfen war – auch dort, wo zwischen Herrschaft und Heil weder begrifflich noch sachlich kategorial unterschieden wurde, wie im Altägypten, im alten Israel oder in der Antike. Wurden nicht die zwei berühmtesten und wirkmächtigsten Märtyrer der Wahrheit der abendländischen Geschichte, nämlich Sokrates und Jesus von Nazareth, mit dem Tode bestraft, weil sie beschuldigt wurden, die vom jeweiligen Gemeinwesen anerkannten Götter geleugnet und neue Götter bzw. einen neuen Gott eingeführt zu haben?

Wie dem auch sei: Fest steht jedenfalls, dass das religionspolitische Problem mit dem Eintreten des Christentums in die Weltgeschichte verschärft wurde; nicht nur, weil es im Unterschied zu den diesseitigen Göttern etwa der Griechen, die nur für einen bestimmten „Problembereich" des gesellschaftlichen Lebens zuständig waren, eine monotheistische Jenseits- und Erlösungsreligion, die umfassende Verfügungsansprüche auf das menschliche und gesellschaftliche Leben geltend machte, sondern auch, weil es im Unterschied zur jüdischen Stammesreligion potentiell auf die ganze Menschheit ausgerichtet war. Jenseits dieser strukturellen Eigenschaften der christlichen Wahrheitsbotschaft dürften auch die historischen Umstände im Römischen Reich, unter denen sich das Christentum zu behaupten hatte, den Bogen zwischen den Pfeilern „Religion" und „Politik" zusätzlich gespannt haben; sie trugen maßgeblich dazu bei, dass das Christentum zur „politischen" Herrschaft und hiesigen Welt eher eine distanzierte, tendenziell eschatologische Haltung einnahm. Anfangs wurde das Christentum blutig verfolgt und diskriminiert, später mit der römischen Religion gleichgestellt und schließlich im Jahr 380 zur Staatsreligion erhoben. In dem großen Werk „Vom Gottesstaat" (De civitate dei), das zwischen 413 und 427 entstand und den Anfang der abendländischen Geschichte des politisch-theologischen Denkens markiert, verteidigt Aurelius Augustinus das Christentum gegen den Vorwurf, für die militärische Niederlage Roms im Kampf gegen den Westgotenkönig Alarich im Jahr 410 verantwortlich zu sein; er geht mit den politischen Theologen der Römer hart ins Gericht und bestreitet, dass es überhaupt zwi-

schen dem irdischen Wohlergehen (res humana prosperia) und dem Gottesdienst (cultus Deorum) einen berechenbaren Zusammenhang gibt. Im Mittelpunkt seiner Argumentation steht die von eschatologischer Warte aus getroffene Unterscheidung zweier „Bürgerschaften“: civitas dei bzw. civitas caelesti und civitas terrena; die erste ist die himmlische Stadt bzw. Bürgerschaft unter der Herrschaft Gottes, die zweite ist die irdische Bürgerschaft unter der des Teufels. Die Trennung beider Bürgerschaften untermauert Augustinus durch eine Reihe von Gegensatzpaaren: Gott und Teufel, Engel und Dämonen, Geist und Fleisch und schließlich zwei Arten des Friedens und der Liebe (Augustinus 1997: 210, Bd. II). Später konnte Martin Luther mit seiner Lehre von zwei Schwertern oder zwei Reichen an das Gedankengut von Augustinus anknüpfen. In seiner wirkmächtigen Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei“ aus dem Jahr 1523 teilt der Reformator die Menschheit in zwei Teile auf: die einen gehören zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt. Da die Menschen nicht als fromme Christen geboren würden, sondern alle Sünder und böse seien, habe „Gott außer dem christlichen Stand und Gottes Reich ein anderes Regiment“ in der Welt geschaffen, um die Menschen mit Schwert daran zu hindern, einander Böses zu tun.

> „Denn wenn das nicht wäre, zumal alle Welt böse und unter Tausenden kaum ein rechter Christ ist, würde eins das andere fressen, so daß niemand könnte Weib und Kind aufziehen, sich nähren und Gott dienen, womit die Welt wüst würde. Darum hat Gott zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist, unter Christus, und das weltliche, das den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen, ob sie wollen oder nicht.“ (Luther 1995: 45)

Wiewohl das Verhältnis von Herrschaft und Heil später mannigfache Abwandlungen zwischen den Polen Weltflucht und Weltherrschaft, Herrschaftsanbetung und Herrschaftskritik erfuhr, lässt sich die grundsätzliche (Unter-)Scheidung von weltlicher (temporalia) und geistlicher (spiritualia) Gewalt durch die Geschichte des Christentums wie einen roten Faden ziehen (Rahner 1961; Stein 2007). In gewissem Sinne stellte sie die elementare Voraussetzung dafür dar, dass sich die „Politik“ in einer besonderen Konfliktgeschichte als eigener Handlungsbereich von „der Religion“ lösen konnte bzw. musste, Staat, Nationalstaat und später Demokratie in mehreren Erfahrungsschüben entstanden sind und sie sich mit den religiösen Wahrheitsansprüchen – mancherorts wohl mehr schlecht als recht – ins Benehmen gesetzt haben. In einem langwierigen und mehrstufigen historischen Prozess, in dem der so genannte Investiturstreit zwischen Papst und Kaiser Ende des 11./Anfang des 12. Jahrhunderts und die konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert entscheidende Stationen markieren, hat sich die politische Ordnung allmählich von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung gelöst und zu eigener weltlich konzipierter Zielsetzung und Legitimation gefunden (Böckenförde 1991). Mit

dem revolutionären Übergang zur modernen Demokratie im 18. Jahrhundert in Frankreich und in den USA erreichte die Säkularisierung der Legitimationsgrundlagen politischer Ordnung einen ersten Höhepunkt: der damals begründete Staat hatte seine Legitimation fortan nicht mehr in der geschichtlichen Herkunft, göttlichen Stiftung oder im Dienst an der religiösen Wahrheit, sondern in der Sicherung und Erhaltung der gleichen Freiheit des Individuums.

Die Rede von der „exemplarischen" religionspolitischen Laufbahn der westlichen Demokratien will übrigens nicht darauf hinaus, die hier erprobten Ordnungen der Verhältnisbestimmung von Staat und Religionen dem Rest der Welt als leuchtendes Vorbild zu empfehlen oder gar aufzuzwingen. Gleichwohl kann nicht ausgeschlossen werden, dass das religionspolitische Arrangement der hier thematisierten Länder gewissermaßen „Lösungskapazitäten" für allgemeine religionspolitische Herausforderungen und Schwierigkeiten bereit hält, weil sie in einer langwierigen und schmerzhaften Geschichte strukturelle Konflikte im Neben- und Miteinander von Politik und Religion durchbuchstabiert und Lösungsansätze entwickelt haben. Mit anderen Worten: die religionspolitischen Trennungsordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands könnten – ungeachtet ihrer partikularen Herkunftsprägung – eine Reihe von prinzipiellen Antwortelementen auf die vom Eigensinn der (nur: monotheistischen?) Religionen ausgehende politische Herausforderungen enthalten, auch wenn sich die religionspolitischen Lernprozesse Europas nicht ohne weiteres auf außer-europäische Gesellschaften übertragen lassen. Dies impliziert jedoch keineswegs die Annahme, dass es im Verhältnis von demokratischem Verfassungsstaat und Religionen überhaupt ein vorbildhaftes Regelungsmuster geben könnte, das sich gewissermaßen unabhängig von Ort und Zeit auf alle demokratischen Länder und Gesellschaften anwenden ließe. In den westlichen Demokratien und oft auch darüber hinaus wird die Trennung von Religion und Politik zwar als universelle Lösung des religionspolitischen Problems betrachtet und angepriesen. Doch ist es keineswegs sicher, dass eine Art allgemeine Legitimitätstheorie des Verhältnisses von moderner Demokratie und Religionen möglich und vor allem sinnvoll ist. Hinter dieser vorsichtigen Infragestellung der Möglichkeit einer prinzipiellen Antwort auf die Frage, wie das Verhältnis von Demokratie und Religionen ausgestaltet sein sollte, steht zunächst einmal die Vermutung, um es mit Peter Graf Kielmansegg zu sagen, dass „eine Theorie demokratischer Legitimität im Sinne eines geschlossenen, streng gefügten, möglichst deduktiv aufgebauten Aussagensystems" zu Gewaltsamkeiten und Vereinfachungen führen könnte (Graf Kielmansegg 1977: 256). Die grundlegenden Normen der modernen Demokratie wie Freiheit und Gleichheit sind relativ offen; sie lassen sich jedenfalls nicht unabhängig von den Gegebenheiten und Umständen einer konkreten Gesellschaft in eine Hierarchieordnung überführen. Zudem könnte es sehr wohl sein, dass die Suche nach Bedingungen demokratischer Legitimität nicht unabhängig von den konkreten Religionen, mit denen die demokratischen Staaten in ihrem jeweiligen Ordnungskreis zu tun haben, vonstattenge-

hen dürfte. Nahe gelegt wird dies nicht zuletzt durch den Umstand, dass im Grunde alle religionspolitischen Ordnungen demokratischer Staaten nicht nur Ausdruck und Ergebnis sehr spezifischer Konflikt- und Kräftekonstellationen sind, sondern auch bis heute Spuren der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen und Erfordernissen einer bestimmten Religion oder religiösen Tradition tragen. Das Gewicht der religiösen Herkunftsprägung schlägt selbst in denjenigen Ländern, in denen „dasselbe“ liberale Trennungsregime vorherrscht, mächtig zu Buche, wie ein Vergleich der religionspolitischen Verhältnisse Frankreichs und der USA etwa mit denjenigen Indiens, der Türkei oder gar Japans zeigen würde. Dies sollte allerdings nicht dahingehend verstanden werden, dass es lediglich kontingente historische Lösungsmuster mit jeweils bestimmten religionspolitischen Vor- und Nachteilen, Stärken und Schwächen gäbe. So schwer und zweifelhaft es auch sein mag, a priori und abstrakt eine Art demokratische Normen- und Güterhierarchie zu begründen, die zeit- und ortsenthoben Geltung beanspruchen könnte: die normative Demokratietheorie muss sich immer wieder daran wagen und versuchen, will sie die existierenden (religions-)politischen Ordnungen nicht vollends sich selbst überlassen. Wenn die Demokratietheorie schon kein ganzes und „fugendichtes“ Legitimitätsgebäude errichten kann oder sollte, weil dies nur auf Kosten der Fülle, Offenheit und Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenlebens und seines stetigen Wandels gehen und daher zu Einseitigkeiten und Verrenkungen führen kann, sollte es ihr doch möglich sein, die liberale Standardantwort auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik einer kritischen Betrachtung zu unterziehen; diese auf ihre historischen, politischen und religiösen Voraussetzungen hin zu befragen; kurzum: Bedeutung und Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat zu erörtern und offenzulegen.

B. Die Geschichte der Trennung von Religion und Politik

I. Frankreich

Frankreichs „Antwort“ auf die Frage, wie es eine demokratische Republik mit Religionen halten sollte, trägt die Male einer bewegten Geschichte am Leibe. Ein ganzes Bündel von geronnenen Erfahrungsschichten, die in mehreren Zeitschüben ineinander greifen, kommt in ihr zur Geltung. Die wichtigsten Stationen und Bestandteile dürften sein: die Entstehung des französischen Staates im Widerstreit mit den päpstlichen Suprematieansprüchen im Hochmittelalter und der damit verbundenen Entwicklung einer von Rom losgelösten nationalen Kirche, die dem Königreich stets zu Diensten war; sodann die Folgen der Glaubensspaltung, insbesondere die verheerenden konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert und die Versuche ihrer Bewältigung durch Toleranzedikte, unbeschadet derer die innere Symbiose von katholischer Kirche und Königreich erhalten blieb; die französische Aufklärungsbewegung, die sich als Reaktion auf Klerikalismus und Gallikanismus radikalen Tendenzen (vor allem materialistisch-atheistischen) verschrieb; die Französische Revolution und ihre heftige Konfrontation mit der katholischen Kirche, die das Land in zwei verfeindete Lager gespalten hat; das daraufhin im Jahre 1801 von Napoleon zur Beilegung des Konfliktes zwischen Republik und katholischer Kirche mit Rom geschlossene Konkordat, das im Elsass und im lothringischen Département Moselle bis heute gilt; die Laizisierungsgesetze der Dritten Republik, die wichtige Bereiche des öffentlichen Lebens, insbesondere das Schulwesen, von kirchlichem Einfluss freigeräumt haben; das Trennungsgesetz von 1905, das in kulturkämpferischer Atmosphäre (im Zuge der Dreyfus-Affäre) entstand und daher beträchtliche Anwendungsschwierigkeiten zu gewärtigen hatte; die Erfahrung des Vichy-Regimes und dessen Flirt mit der katholischen Kirche; die Verankerung des laikalen Charakters der Republik in den Verfassungen von 1946 und 1958; der Streit um die öffentliche Finanzierung der privaten, überwiegend konfessionellen Schulen zu Beginn der achtziger und neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts; das gegen die „Sekten“ gerichtete Gesetz vom 12. Juni 2001; die so genannte

„Kopftuchaffäre“, die gegen Ende der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts von sich reden macht und in dem Gesetz vom 15. März 2004 über das Tragen religiöser Zeichen in der Schule gipfelte; schließlich die damit verbundenen Spannungen zwischen einer bestimmten Praxis des Islam und der Republik.

Von dieser turbulenten und ereignisreichen Geschichte gibt der Begriff „Laïcité“, mit dem man gemeinhin das französische Trennungsregime zwischen Republik und Religionen bündig beim Namen nennt, nur bedingt Kunde. Er ist den Besonderheiten der französischen Verhältnisse geschuldet und lässt sich nicht ohne weiteres in andere Sprachen übertragen, es sei denn, man hat ihn, wie in Mexiko (laicidad) und in der Türkei (laiklik) geschehen, direkt aus Frankreich übernommen. Es ist bemerkenswert, dass die Laïcité in Deutschland selbst in Teilen der Fachliteratur hartnäckig mit „Laizismus“ übersetzt wird, obwohl längst mit „Laizität“ eine Übertragungsmöglichkeit ohne Wertung zur Hand liegt. Dabei drängt sich der Eindruck auf, als käme man hierzulande immer dann auf das französische Modell zu sprechen, wenn es darum geht, die deutschen religionspolitischen Verhältnisse von den französischen wohltuend abzugrenzen. Selbst wenn eine solche Betrachtungsweise nicht jeglicher Begründung entbehrt: es ändert nichts daran, dass der „Laizismus“ im Grunde bereits eine tendenziöse Auslegung der Laizität birgt, die auf ihre militante, ideologisch aufgeladene Gestalt abzielt. Denn nicht von ungefähr waren es Gegner der französischen Trennung von Republik und (katholischer) Kirche, die sich dieser pejorativen Kategorie bedienten, um sie als eine politische Ideologie anzuprangern. Damit soll aber nicht gesagt sein, die Laïcité habe in ihrer Geschichte, zumal in ihrer kämpferischen Anfangszeit, keine ideologische Zuspitzung erfahren, in der sie gleichsam über das Ziel hinausschoss; dies ist freilich, wie wir noch sehen werden, von Zeit zu Zeit der Fall gewesen. Dennoch sollte man sich dagegen verwahren, ihre phasenweise Radikalisierung bzw. Überhöhung für das Ganze zu halten, wie es in Deutschland oft geschieht.

Die sprachlichen Übersetzungsschwierigkeiten, vor die uns die *Laïcité* stellt, widerspiegeln indes ein Stück weit die unterschiedlichen historischen Pfade der jeweiligen Länder. Es fällt zumindest auf, dass sich nur in Frankreich eine schlagwortartige Bezeichnung für das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Staat und Religionen durchgesetzt hat. Dieser Umstand ist vermutlich darauf zurückführen, dass die französische Republik sich von Anfang an gegen die katholische Kirche behaupten und bewähren musste, was zu einer ideologischen Aufladung ihres Legitimationsdiskurses geführt hat. Dem Trennungsgesetz von 1905 kommt hierbei (nach der Revolution von 1789) eine herausragende Bedeutung zu, denn spätestens seitdem kreisen die französischen Debatten über das rechte Verhältnis von Republik und Religionen allesamt um den Begriff „laïcité“, obwohl er nicht einmal in dem Gesetz vorkommt. In Umlauf kommt der Begriff „laïcité“ jedoch bereits in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Er wird in der Gründungsphase der Dritten Republik als Neologismus eingeführt; sein Gebrauch steht im Zusammenhang der

Debatte um den (nicht)konfessionellen Charakter des Schulwesens.[1] Das Substantiv ist abgeleitet vom Adjektiv „laïque", das bereits seit Jahrhunderten in Gebrauch war. Das Adjektiv „laïque" seinerseits weist kanonische Wurzeln auf: Katholiken, die nicht dem Priesterstand angehören, gelten der katholischen Kirche als „Laien"; es handelt sich also um eine Kategorie des innerchristlichen Selbstverständigungsdiskurses, mit dem zwischen Geistlichen und Nichtgeistlichen, dem „geistlichen Stand" und dem „weltlichen Stand" unterschieden wird – in seinem Bezug auf das Zeitlich-Weltliche durchaus ähnlich dem Adjektiv „säkular", das eher in den mehrheitlich protestantisch geprägten Ländern wie USA oder Deutschland Verwendung findet, weil die lutherische Reformation die den Laien übergeordnete Stellung des Klerus in Frage gestellt und durch die Vorstellung des „allgemeinen Priestertums" ersetzt hatte (Monod 2007: 175; Toscer-Angot 2008). In der lateinischen Etymologie des Adjektivs „säkular" stößt man auf den Begriff „saeculum", was in der christlichen Tradition für die heilsgeschichtlich begrenzte Zeit oder hiesige „Welt" im Gegensatz zum kommenden, vom Christus verheißenen „Reich" steht. „Saecularisatio" bezeichnete ursprünglich den kirchenrechtlichen Akt, in dem ein Ordensgeistlicher („regularis", der nach der Ordensregel im Kloster lebt) in den Stand eines Weltgeistlichen („canonicus") versetzt wurde. Da dem „saeculum" eine negative Bedeutungskonnotation als Ort der geringeren Heilsorientierung, ja der Sünde anhaftete, begründete es implizit ein Hierarchieverhältnis zwischen der hiesigen und der jenseitigen Welt, dem gegenwärtigen „Zeitalter" und der Ewigkeit. Ganz ähnlich verhielt es sich mit der theologischen Unterscheidungskategorie „laïque". Nur wurde das Verhältnis der Hierarchie zwischen der hiesigen und jenseitigen „Welt" sowie der menschlichen und göttlichen „Zeit" von der Republik im Ringen mit der katholischen Kirche auf den Kopf gestellt. Der Begriff „laïque" erfährt im Legitimationsdiskurs der Republik eine ideologische, ja geschichtsphilosophische Aufladung und avanciert zu einem asymmetrischen Gegenbegriff zu „klerikal", „katholisch" und „religiös". Bis heute ist dem Begriff eine polemische Stoßrichtung eigen; „laïque" definiert sich vor allem in Abgrenzung zu Klerikalismus, Kirche und Religion. Diese negative, ja defensive Bedeutungsschattierung des Wortes

1 Ferdinand Buisson (1841-1932), einer der Gründungsväter der Dritten Republik, der später eine wichtige Rolle für das Trennungsgesetz von 1905 spielen sollte, widmete der Laïcité in dem von ihm herausgegebenen monumentalen *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* einen längeren Artikel, den er mit den Worten beginnen lässt: „Ce mot est nouveau, et, quoique correctement formé, il n'est pas encore d'un usage général. Cependant le néologisme est nécessaire, aucun autre terme ne permettant d'exprimer sans périphrase la même idée dans son ampleur." (Buisson 1987: 203). Vor allem dieser Artikel aus dem Jahr 1883 hat ihm später den Ruf eingetragen, der erste Theoretiker der Laïcité gewesen zu sein (Baubérot 2004: 13).

„laïque“ ist später weitergereicht worden an das Substantiv „Laïcité“, weshalb es sich als schwierig erweisen sollte, diesem einen positiven Bedeutungsinhalt abzugewinnen. Nichtsdestotrotz gibt es seitdem 19. Jahrhundert unzählige Versuche, die Laïcité positiv zu definieren, sie gleichsam als politische Philosophie der Republik, als ein normatives Ideal mit universalem Geltungsanspruch stark zu machen. Eine dezidiert republikanische Lesart bemüht zu diesem Zweck sogar die etymologischen griechischen Ursprünge der Laïcité: „laos“ bedeute die Gesamtheit einer Menschenmenge oder die Einheit eines politisch nichtorganisierten Volkes (das politisch organisierte Volk hieße im Gegensatz dazu „demos“) und sei daher a priori als ein Prinzip der Gleichheit und Freiheit zu verstehen (Pena-Ruiz 2003: 21). Doch einmal abgesehen davon, dass der Gebrauch des Wortes „laos“ bei den Griechen wohl verwickelter war als hier angenommen und zudem nicht gesichert ist, dass das christlich-kanonische „laïc“ aus dem griechischen „laos“ stammt, ist es zweifelhaft, dass die Gleichheit und die Freiheit der Menschen als solche in einer Demokratie ein striktes Trennungsregime von Religion und Politik begründet und erfordert (Monod 2008: 76).

Wie dem auch sei: der Streit um die Worte sollte jedenfalls nicht zulasten „der Sache“, um die es hier geht, geführt werden, auch wenn die Sache selten auf dem Rücken eines einzigen Wortes ausgehandelt worden sein dürfte, wie in diesem Fall. Es gibt bis heute keine konsensfähige Definition der Laïcité. Zwar werden immer wieder bestimmte Gehalte wie Gewissens- und Religionsfreiheit, weltanschaulich-religiöse Neutralität oder Gleichbehandlung von Religionen und anderen spirituellen Optionen mit ihr verbunden. Da aber auch diese normativen Gehalte mehreren Deutungen zugänglich sind oder gar miteinander kollidieren, müssen auch hier die höchsten Gerichte des Landes das letzte Wort aussprechen. In konkreten Streitfällen hat die höchstrichterliche Instanz Frankreichs bereits Urteile gefällt, auch wenn ihre Rechtsprechung zum religionspolitischen Feld (und darüber hinaus im Allgemeinen) längst nicht das Gewicht und die Bedeutung derjenigen des amerikanischen Supreme Courts oder des deutschen Bundesverfassungsgerichts hat, weil die Republik sich tendenziell seit ihren revolutionären Anfängen einer substanziellen Lesart und Praxis der Volkssouveränität befleißigt, die sich von Verfassungshütern nur ungern in Schranken weisen lässt. Obgleich das Prinzip der Laïcité nach dem Zweiten Weltkrieg Eingang in die Verfassung gefunden hat und sie seitdem neben der legislativen auch eine konstitutionelle Dimension und Stütze besitzt, hat sich der *Conseil constitutionnel* bisher zu einer allgemeinen Definition der Laïcité nicht durchringen können. Bedenkt man aber, wie disparat die religionsrechtlich relevanten Bestimmungen, die für die heutige Praxis der Laizität maßgeblich sind, tatsächlich ausfallen, verwundert diese Zurückhaltung nicht. Denn in dem französischen Trennungsregime von Staat und Kirche ist ein buntes Ensemble von Erfahrungssträngen gebündelt, ohne sonderlich auf innere Geschlossenheit acht zu nehmen: von der Erklärung der Men-

schen- und Bürgerrechte von 1789 über das Konkordat von 1801 und die Laizisierungsgesetze der Dritten Republik hin zum Trennungsgesetz von 1905 und von dort bis zum Gesetz vom März 2004, mit dem das Tragen religiöser Zeichen und Kleidungstücke in der Schule verboten wurde. Daher soll im Folgenden dieser Geschichte, die über weite Strecken hin eine Konfliktgeschichte von Staat bzw. Republik und (katholischer) Kirche ist, in ihren wichtigsten Stationen und Momenten nachgegangen werden, um dem französischen Lösungsmodell, das man erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts „Laïcité" getauft hat, schärfere Konturen zu verleihen.

1. Staat und Kirche in der absoluten Monarchie

Auch wenn es in dieser Arbeit zuvörderst um das Verhältnis der modernen Demokratie und Religionen geht und das Zeitalter der modernen Demokratie in Frankreich mit der Großen Revolution von 1789 anbricht, ist es sinnvoll, einen kurzen Blick in die lange „Vorgeschichte" des französischen Lösungsmodells zu werfen. Denn elementare Voraussetzungen der Laizität wurden bereits im hohen Mittelalter und in der frühen Neuzeit geschaffen; ihre Anfänge sind mit der Entstehung des territorialen Flächenstaates eng verbunden. Marcel Gauchet erinnert in seiner Analyse des *Parcours de la laïcité* an diese historische Tiefschicht, von der sie gleichsam ihren Ausgang nimmt:

> „La laïcité, en France, en effet, vient de très loin. Son parcours, ses enjeux, ses formes ne deviennent vraiment intelligibles que lorsqu'on leur restitue toute leur profondeur d'histoire. Pour résumer l'essentiel d'une phrase: l'histoire de la laïcité dans ce pays est intimement liée à l'histoire de l'Etat – de l'Etat en tant que l'un des principaux opérateurs du processus de sortie de la religion." (Gauchet 1998: 41)

Es sind vor allem zwei epochale Schwellenereignisse, die für die Entstehung des modernen Staates und die damit einhergehende Ausdifferenzierung von Religion und Politik von Weichen stellender Bedeutung sind: zum einen die Streitigkeiten zwischen Kaisern bzw. Königen und Päpsten im Hochmittelalter um das rechte Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt und zum anderen die konfessionellen Bürgerkriege im Gefolge der reformatorischen Spaltung des Christentums im 16. und 17. Jahrhundert. Die grundsätzliche Scheidung von weltlicher (temporalia) und geistlicher (spiritualia) Gewalt hat in der langen und verzweigten Geschichte des Christentums eine prominente Stellung inne. Dabei hat die Gedankenfigur der Scheidung im Laufe der Jahrhunderte mannigfache, bisweilen sogar gegensätzliche Deutungen und Ausgestaltungen im Spannungsfeld von Macht und Wahrheit erfahren. Als einer der ersten bediente sich Papst Gelasius I. in einem Brief an Kaiser Anastasius vom Jahr 494 des Arguments einer religionspolitischen Gewaltentei-

lung, um die kaiserlichen Herrschaftsansprüche im religiösen Bereich abzuwehren. Darin heißt es an einer Stelle:

„Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester umso schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben. Denn Ihr wißt es, allergnädigster Sohn: Wohl überragt Ihr an Würde das ganze Menschengeschlecht; dennoch beugt Ihr fromm den Nacken vor den Amtswaltern der göttlichen Dinge und erwartet von Ihnen die Mittel zum Seelenheil." (Rahner 1961: 257)

Diese Passage dürfte zu den wirkungsmächtigsten politischen Texten in der Geschichte Europas gehören. Darin legte Papst Gelasius den Grundstein für die später sogenannte Zwei-Schwerter- oder Zwei-Gewalten-Lehre, die „eine Art Urmuster abendländischer Gewaltenteilung" darstellt (Reinhard 2002: 38). Obwohl kein Zweifel daran gelassen wird, dass „im Bereich der staatsrechtlichen Ordnung auch die Vorsteher der Religion willig anerkennen, dass Euch die kaiserliche Gewalt durch göttliche Anordnung übertragen ist und deshalb auch sie Euren Gesetzen Gehorsam zu leisten haben, um nicht etwa in weltlichen Dingen Eurer einzig maßgeblichen Befehlsgewalt entgegen zu sein", scheint hier bereits der Gedanke durch, dass die weltliche *Potestas* der geistlichen *Auctoritas* in letzter Instanz untergeordnet ist, weil die Sorge um das Seelenheil alle anderen Belange an Bedeutung und Dignität übertrifft und diese – unmittelbar nach Gott – dem Papst überantwortet ist. Gleichwohl rang der Papst hier noch um die Vorrangstellung des *Sacerdotiums* lediglich im religiösen Bereich; ihm wäre nicht in den Sinn gekommen, an der „Regierung" der hiesigen Welt teilnehmen zu wollen. Er war machtpolitisch nicht einmal in der Lage, dem oströmischen Kaiser die Vorrangstellung der Kirche auch nur in „göttlichen Dingen" abzuringen. Daher rührt der devote Ton des Papstes; er beschwört den Kaiser, seine „Bittschrift" nicht ungnädig entgegen zu nehmen.

Im hohen Mittelalter sollte dieser Konflikt zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt unter veränderten Bedingungen erneut aufbrechen. Das Gerangel um Macht zwischen Papst und Kaiser erreichte im sogenannten Investiturstreit (1076-1122) einen ersten Höhepunkt in der Geschichte des beiderseitigen Verhältnisses. Damals trennte sich die westliche Kirche nicht nur von der byzantinischen Ostkirche; sie versuchte auch, sich aus der Umklammerung durch die weltlichen Herrscher zu lösen. Der Kaiser vereinigte die weltliche und geistliche Amtsgewalt in seiner Person; er setzte nach Belieben Bischöfe ein, schenkte ihnen Grundbesitz und verlieh ihnen Grafenrechte und erwartete im Gegenzug loyale Dienste. Gegen diese Verfilzung von geistlicher und weltlicher Macht erhoben und wandten sich seit dem 10. Jahrhundert neue Armuts- und Protestbewegungen. Es waren vor allem Reformer aus dem Kloster in Cluny, die Anstoß an der Verunreinigung ihres Glaubens durch ihre

Vermengung mit weltlichen „Geschäften" nahmen; konkret handelte es sich um die katholische Pfründen- und Vetternwirtschaft in Gestalt von Ämterschacher und Priesterehe (Roth 2002: 383). Ihre Forderung nach einer inneren Erneuerung der Kirche setzte eine Dynamik in Gang, die ungeahnt weitreichende Folgen zeitigen sollte. Unmittelbarer Streitgegenstand war zwar die Befugnis der Kaiser und Könige, Bischöfen und anderen Geistlichen die Insignien ihres Amtes zu verleihen und sie dadurch zu Treue und Gehorsam zu verpflichten. Doch im Verlauf des Konflikts verhärteten sich die Fronten; die Kirche mit dem Papst an der Spitze begnügte sich nicht mehr damit, über die Amtseinsetzung der Geistlichen zu verfügen und das Sagen in religiösen Belangen zu haben, sondern verlangte die Unterordnung der weltlichen Gewalt. Gregor VII. formulierte im *Dictatus Papae* von 1075 erstmals die revolutionäre Idee der päpstlichen Weltherrschaft; er beanspruchte darin den unbedingten Primat des Papstes in der gesamten Kirche und über alle Christen, wozu ausdrücklich auch das Recht gehörte, den Kaiser abzusetzen und den Gläubigen vom Treueid zu entbinden.[2] Gregor VII. ließ seinen Worten bald Taten folgen. Noch im Dezember 1075 forderte er in einem Brief an Kaiser Heinrich IV. die Unterwerfung des Kaisers und der Bischöfe unter Rom. Der Kaiser antwortete erzürnt am 24. Januar 1076 mit den Worten: „Heinrich, König nicht durch Anmaßung, sondern durch die heilige Vorsehung Gottes, an Hildebrand, nicht mehr Papst, sondern falscher Mönch." (Berman 1991: 164). Folgerichtig erging an Gregor die Forderung, vom Thron Petri herabzusteigen – versehen mit einem Verdammungsruf für alle Zeiten. Der Papst seinerseits reagierte mit der Exkommunikation und Absetzung Heinrichs, der im Januar 1077 als demütiger Büßer den Gang nach Canossa antreten musste, weil er nicht genug politischen Rückhalt hatte. Der Konflikt wurde dadurch allerdings lediglich punktuell entschärft; er schwelte weiter und mündete alsbald in Investiturkriege. Beigelegt wurde der Konflikt erst im Wormser Konkordat vom 23. September 1122. Im Ergebnis konnten weder die Päpste noch die Kaiser ihre Forderungen durchsetzen; die gefundene Lösung hatte Kompromisscharakter. Der Kaiser sicherte zu, dass die Bischöfe und Äbte allein von der Kirche frei gewählt werden sollten und verzichtete auf sein Recht zur Investitur mit den geistlichen Symbolen von Ring und Stab; der Papst seinerseits gestand dem Kaiser das Recht zu, den Wahlen beizuwohnen und in Streitfällen einzugreifen (Buschmann 1984: 65).

---

2 Die „Diktate des Papstes" bestehen aus siebenundzwanzig knappen Aussagen und wirken – nach einem treffenden Wort von Harold J. Berman – wie ein „Selbstgespräch", in dem der Papst sich zum höchsten Stellvertreter Gottes auf Erden und zum bevollmächtigten Künder und Vollzieher seines Willens emporschwingt (Berman 1991: 163). Die lateinische Originalfassung mitsamt einer deutschen Übersetzung findet sich in: Miethke/Bühler 1988: 61.

Infolge dieser machtpolitischen Auseinandersetzung um die rechte Ordnung der abendländischen Christenheit wurde der religiöse Charakter der höchsten politischen Autorität angefochten, wenn nicht gar beseitigt: Kaiser und Könige wurden fortan als Laien betrachtet, die in geistlichen Dingen nicht das Sagen hatten (Berman 1991: 91). Der Kirche und dem Papst gelang es, über die Verwaltung des Seelenheils monopolartig zu verfügen. Ihr Selbstbehauptungswille ließ es dabei nicht bewenden: sie entwickelte sich zu einem verselbständigten Verwaltungsapparat mit eigener Jurisdiktion und eigenem Steuerwesen, wobei sie mit ihrer institutionellen Gestalt dem werdenden Staat wichtige Impulse mit auf den Weg gab (Reinhard 2002: 260). In diesem Entstehungskontext betrieben die Akteure und Theoretiker des territorialen Staates eine „mehr als oberflächliche Aneignung des Wortschatzes nicht nur des römischen, sondern auch des kanonischen Rechts und der Theologie" (Kantorowicz 1990: 218). Diese Anleihen bei kirchlichen Sprach- und Denkformen und andere institutionelle Vermittlungen und Verflechtungen sollten jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass das neue Arrangement zwischen Kaiser und Papst nach dem Investiturstreit auf eine stärkere Trennung der beiden Gewalten und Sphären hinauslief. Ernst-Wolfgang Böckenförde konstatiert hierzu:

„Die Revolution, die sich hier vollzog, bedeutete mehr als nur die Entsakralisierung des Kaisers. Mit ihm wurde zugleich die politische Ordnung als solche aus der sakralen und sakramentalen Sphäre entlassen; sie wurde in einem wörtlichen Sinn ent-sakralisiert und säkularisiert, und damit freigesetzt auf ihre eigene Bahn, zu ihrer eigenen Entfaltung als weltliches Geschäft. Was als Entwertung gedacht war, um kaiserliche Herrschaftsansprüche im Bereich der ecclesia abzuwehren, wurde in der unaufhebbaren Dialektik geschichtlicher Vorgänge zur Emanzipation: der Investiturstreit konstituiert Politik als eigenen, in sich stehenden Bereich; sie ist nicht mehr einer geistlichen, sondern einer weltlichen, das heißt naturrechtlichen Begründung fähig und bedürftig." (Böckenförde 1991: 96)

Dieser pointierten Bewertung der Vorgänge im 11. Jahrhundert als Ausgangspunkt der Säkularisierung politischer Herrschaft widersprechen neuerdings Kenner der Materie vor allem mit zwei Argumenten: zum einen hätten auch im frühen Mittelalter die Akteure in den weltlichen und geistlichen Sphären bereits ein ausgeprägtes Bewusstsein ihrer jeweils unterschiedlichen Aufgaben und ihrer je besonderen Rechte und Pflichten gehabt, und zum zweiten sei um 1100 eine noch engere Verschränkung von religiösen und weltlichen Zuständigkeiten realisiert worden, wenn auch nicht unter Führung des weltlichen Herrschers, sondern unter Führung des Papstes (Althoff 2012; Hartmann 2012). Daher könne von einer Autonomie der weltlichen Sphäre nicht die Rede sein; vielmehr sei die Papstrevolution Gregors VII. ein Versuch zur Errichtung einer Hierokratie, einer Herrschaft der Priester auch über den weltlichen Bereich gewesen. Hier ist weder möglich noch nötig, auf diese Debatte im Einzelnen einzugehen. Es genügt festzustellen, dass die Scheidung

zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Auftrag in einem langwierigen historischen Prozess vor allem im Konflikt allmählich schärfere Konturen entwickelte und der Investiturstreit ein wichtiges Schwellenereignis darstellt, dies aber an der prinzipiell christlichen Fundierung des politischen Gemeinwesens in Europa nicht rüttelte.

Neben dem Investiturkonflikt gilt es auf einen ideengeschichtlichen Aspekt aufmerksam zu machen, dem für die Anfänge der „Säkularisierung" politischer Herrschaft im hohen Mittelalter grundlegende Bedeutung zukommt; gemeint ist die im späten 11. Jahrhundert einsetzende Rezeption des römischen Rechts und die in der Mitte des 13. Jahrhunderts einsetzende Aristoteles-Rezeption. Das römische Recht half nicht nur, den Anstaltscharakter der Kirche und des werdenden Staates zu begründen, sondern ermöglichte auch die systematische Ausdifferenzierung einzelner Rechtssphären (des Königs-, Stadt-, Handels-, Feudal- und Kirchenrechts), durch die Könige und Fürsten ihre Herrschaft gegen Kaiser- und Papsttum einerseits und intermediäre Gewalten wie Stände andererseits stabilisieren konnten (Berman 1991: 199 ff., 473 ff.). Der Aristotelismus verschaffte der natürlichen Ordnung neue Berechtigung und öffnete damit einen weltimmanenten Sinnhorizont. Mit ihm gelang es, die natürlichen Gemeinschaften wie Familie und Nachbarschaft, Dorf und Stadt neben der Kirche in ihr eigenes Recht zu setzen. Sowohl das römische Recht als auch der Aristotelismus haben das christliche Denken zutiefst durchdrungen und befruchtet. Dabei wurden aus dieser Begegnung durchaus unterschiedliche politische Folgerungen gezogen, wie etwa ein Vergleich von Thomas von Aquin, Dante Alighieri und Marsilius von Padua zeigen würde. Ungleich wichtiger war es aber, dass der Einfluss beider Quellen das politische Denken ein Stück weit vom Christentum emanzipierte, zumal die realpolitischen Auseinandersetzungen um Macht zwischen Königen und Päpsten seit dem 13. Jahrhundert verstärkt mit den Mitteln theoretischer Reflexion vertieft und fortgeführt wurden (Miethke 2000: 55). Den entscheidenden Anstoß dafür gab das Pontifikat Bonifaz' VIII. (1294-1303), der die Vorrangstellung der geistlichen Gewalt zur päpstlichen Weltherrschaft sowohl in geistlichen als auch in weltlichen Angelegenheiten fortentwickelte und damit auf die Spitze trieb. In „Unam sanctam" vom 13. November 1303, der wohl berühmtesten Bulle des Mittelalters, erklärt und verkündet Bonifaz, dass es „für alle menschliche Kreatur überhaupt heilsnotwendig ist, dem römischen Papst untertan zu sein" (Miethke/Bühler 1988:124). Damit beansprucht der Papst ein legitimes Recht auf Herrschaft nicht nur über Christen, sondern über die ganze Welt. Dem entsprechend wird auch die Zwei-Schwerter-Lehre umgedeutet: „Beide sind also in der Gewalt der Kirche, das geistliche Schwert wie das irdische. Dieses aber ist für die Kirche, jenes von der Kirche zu führen. Jenes liegt in der Hand des Priesters, dieses in der der Könige und Ritter, aber zur Verfügung und Erlaubnis des Priesters." (Ebd.). Begründet wird dieser Anspruch auf Universalherrschaft unter anderem mit der Aussage des Apostels: „Es gibt keine Gewalt außer von Gott; die

es aber gibt, sind von Gott eingesetzt.“ Diese Machtanmaßung hat eine für mittelalterliche Verhältnisse ungemein dichte Diskussion über die päpstliche Amtskompetenz ausgelöst, die im Mittelpunkt der politischen Theorie des Mittelalters steht (Miethke 2000).

Auch im Streit zwischen Papst Bonifaz und dem französischen König Philipp dem Schönen (1285-1314) ging es ursprünglich um handfeste Interessen; nämlich um das Recht der Besteuerung der französischen Kleriker (Ullmann 1978: 258). Der französische König hatte die päpstlichen Steuereintreiber ausgewiesen und die Ausfuhr von Gold und Silber nach Rom verboten, was die dortigen Finanzen in äußerste Bedrängnis brachte. Nicht nur Papst Bonifaz, sondern auch sein Widersacher versuchte zur Legitimation seines Machtanspruchs die Deutungsmacht über die christliche Überlieferung an sich zu reißen. So ließen etwa die Berater Philipps des Schönen eine Gruppe Pariser Universitätstheologen lehramtliche Meinungen veröffentlichen, um die Rechtmäßigkeit der Amtseinsetzung des Papstes anzufechten. Gleichzeitig versuchte die königliche Kanzlei die „öffentliche“ Wahrnehmung des Konflikts durch eine Flut von Flugschriften zu beeinflussen, in denen römisches Recht und aristotelische Argumente den Kern des Angriffs gegen das Papsttum im Allgemeinen und den Papst im Besonderen bildeten (Ullmann 1978: 260). Schließlich wurde auch versucht, Vorrang und Unabhängigkeit der königlichen Gewalt durch den bloßen Hinweis auf die Chronologie zu erweisen (Miethke 2000: 79).

Als Philipp der Schöne sich den Anordnungen des Papstes nicht fügte, drohte dieser am 8. September 1303 zum letzten Mal mit dessen Absetzung und belegte ihn mit dem Kirchenbann. Eingangs des diesbezüglichen Schreibens rechtfertigt Bonifaz seinen allumfassenden Herrschaftsanspruch wie folgt:

> „Auf dem Stuhle Petri, dem erhabenen Thron, durch göttliche Fügung sitzend, führen wir die Stellvertretung dessen, zu dem durch den ewigen Vater gesagt wurde: ‚Du bist mein Sohn. Heute habe ich dich gezeugt. Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbteil geben und der Welt Enden zum Eigentum. Du sollst sie leiten mit eisernem Zepter, wie das Gefäß des Töpfers sollst du sie zerschlagen’ (Ps. 2, 7-9). Das aber ist darum gesagt, damit ‚die Könige Einsicht gewinnen und Zucht lernen, damit die, die die Erde richten, erzogen werden, daß sie dem Herrn in Furcht dienen und mit Zittern ihn erheben, damit sie nicht zugrunde gehen, wenn er erzürnt wird, wenn sein Zorn einmal entbrannt ist’ (Ps. 2, 10-13). Darum sind wir Richter über die Hohen wie die Geringen, sind wir doch Stellvertreter dessen, vor dem jedes Ansehen der Person als unangemessen empfunden wird. Das bezeugt die Wahrheit des Alten und Neuen Testaments, das beweist die Autorität der ehrwürdigen Konzilien, das ist das Urteil der heiligen Väter, und das macht auch die natürliche Vernunft ganz offenbar [...]“ (Miethke 2000: 53)

Der letzte Satz ist bemerkenswert, legt er doch die Legitimationsbasis des päpstlichen Herrschaftsanspruchs offen und lässt dabei eine gewisse Hierarchie unter den

Rechtfertigungsgründen erkennen. Diese Erklärung konnte nicht verkündet oder abgesandt werden, weil der Papst in seinem Palast in Anagniam am 3. September 1303 Opfer eines von Söldnern des französischen Königs verübten Attentates wurde; das Attentat von Anagni brachte die Kluft zwischen universalem Herrschaftsanspruch und realer Machtfülle des Papstes deutlich zum Vorschein. Der gedemütigte Bonifaz verstarb nur vier Wochen später. Das Papsttum hatte mit ihm den Zenit seiner Macht überschritten und geriet in eine immer stärker werdende Abhängigkeit vom französischen König; im Jahre 1309 wurde sogar der Papstsitz für mehrere Jahrzehnte in die Stadt Avignon verlegt.

In der Folgezeit entrissen die französischen Könige den Päpsten Stück für Stück die Kompetenz in Religionssachen; es entstand eine weitgehend von Rom losgelöste gallikanische Kirche, die dem Königreich stets zu Diensten war. Der gallikanische Drang nach Unabhängigkeit von Rom lässt sich bereits im Konkordat von Bologna zwischen dem französischen König Franz I. und Papst Leo X. aus dem Jahr 1516 feststellen; der König erkannte darin zwar die Superiorität des Papstes über die Konzilien an, erhielt aber dafür das Verfügungsrecht über die Bischofssitze und Abteien (Walder 1953: 7 ff.). Im 16. und 17. Jahrhundert wurde das gallikanische System mithilfe der königlichen Theologen und Juristen der Sorbonne ausgebaut; im Kern ging es um die Unabhängigkeit des Königs und der französischen Kirche von Rom sowohl in weltlichen als auch in geistlichen Angelegenheiten. Seinen reifsten Ausdruck hat der Gallikanismus in den sogenannten vier Artikel der „Cleri gallicani de ecclesiastica potestate declaratio“ vom 19. März 1682 gefunden. Der erste Artikel bringt die gallikanische Position mitsamt der dazugehörigen Rechtfertigung pointiert zum Ausdruck und verdient daher, hier ganz wiedergegeben zu werden:

„[…] nous, archevêques et évêques, assemblés à Paris par ordre du roi avec les autres députés qui représentent l'Eglise gallicane, avons jugé convenable, après murs délibérations, d'établir et de déclarer: I. Que saint Pierre et ses successeurs, vicaire de Jésus-Christ, et que toute l'église même n'ont reçu puissance de dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles; Jésus-Christ nous apprenant lui-même que son royaume n'est point de ce monde, et en un autre endroit, qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à dieu ce qui est à dieu, et qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut en rien être altéré ou ébranlé ; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de dieu, et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre ; celui donc qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de dieu. Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être disposés ni directement ni indirectement par l'autorité des chefs de l'église; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu' ils leur doivent ou absous du serment de fidélité ; et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins avantageuse à l'église qu' à l'état, doit être inviolablement suivie comme

conforme à la parole de dieu, à la tradition des saint pères et aux exemples des saints." (Walder 1953: 75 ff.)

Der französische Klerus stellte fest, dass Gott der Kirche und dem Papst lediglich in geistlichen Dingen Gewalt verliehen habe und die Könige in weltlichen Angelegenheiten von Kirche und Papst vollkommen unabhängig seien. Diese strikte Aufgaben- und Sphärenteilung wurde mit dem Hinweis gerechtfertigt, dass sie mit dem Wort Gottes in der Bibel, mit der Tradition der Päpste und mit dem Beispiel der Heiligen übereinstimme. Daneben fand sich bezeichnenderweise das pragmatische Argument, die gallikanische Doktrin sei notwendig für die öffentliche Ruhe und daher sowohl für den Staat als auch für die Kirche von Vorteil. Doch begnügte sich der französische Klerus nicht damit, die politischen Machtansprüche des Papstes entschieden zurückzuweisen; auch in geistlichen Dingen wurde dessen Befugnis zu verbindlichen Letztentscheidung in Frage gestellt. In den übrigen drei Artikeln wurde zunächst die Ausübung der päpstlichen Gewalt durch die Autorität der Konzilien bzw. die von diesen festgelegten Kanones beschränkt; sodann wurden die Entscheidungen des Papstes in Glaubensdingen von der Zustimmung der gesamten Kirche abhängig gemacht. Schließlich wurde erklärt, dass die Gesetze, Sitten und Gewohnheitsrechte des französischen Königreichs weiterhin gelten sollten, so wie sie von den Vätern überliefert worden seien.

Die vom französischen Klerus im Auftrag des Königs und im Namen Gottes und der Tradition eingeklagte Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt diente in erster Linie dazu, Roms Einfluss auf das Königreich zu unterbinden. Denn die gallikanische Kirche ließ das Trennungsprinzip in ihrem Verhältnis zum Königreich keineswegs gelten; im Gegenteil, Staat und Kirche waren institutionell eng miteinander verflochten. Die gallikanische Kirche ging mit der absoluten Monarchie eine komplementäre Ordnungsbeziehung ein, in der sie sich gegenseitig mannigfach stützten. Der Bischof Jacques-Bénigne Bossuet, der an der Entstehung und Redaktion der oben genannten vier Artikel maßgeblich beteiligt war und als Hofprediger und Prinzenerzieher im Umkreis von Ludwig XIV. zu den intimsten Kennern der Monarchie gehörte, beschreibt das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt in seinem – postum 1704 veröffentlichten – politiktheoretischen Hauptwerk mit dem bezeichnenden Titel „Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte" wie folgt: „Le sacerdoce et l' empire sont deux puissances indépendantes, mais unies. Le sacerdoce dans le spirituel et l'empire dans le temporel, ne relèvent que de Dieu. […] Tout l'état du monde roule sur ces deux puissances. C'est pourqoui elles se doivent l'une à l'autre un secours mutuel." (Bossuet 1967: 259). Der römische Katholizismus genoss im französischen Königreich die Stellung einer Staatsreligion: er durchdrang und umrahmte das Leben in der Gesellschaft von der Geburt bis zur Bahre. Jeder Staatsbürger wurde gewissermaßen in die katholische Kirche hineingeboren; es gab keine Zivilstandsregister, sondern lediglich kirchliche Taufregister. Auch die Heirats- und Ster-

beregister wurden von der Kirche geführt, so dass ohne die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche keine bürgerliche Existenz möglich war. Darüber hinaus bestimmte die Kirche mit ihrem liturgischen Kalender für Arbeit und Feste die Zeitordnung bzw. den Rhythmus des gesellschaftlichen Lebens. Zudem war sie für Erziehung, Bildung und die medizinische Versorgung der Bevölkerung zuständig. Schließlich genoss der Klerus eine Reihe von Privilegien; er verfügte über eine eigene Gerichtsbarkeit und zahlte keine Steuern. Nicht zuletzt dienten Kirchenmänner als hochrangige Politiker; in Frankreich wurde etwa das wichtige Amt des Ersten Ministers oft in die Hände von Kirchenmännern (wie Richelieu oder Mazarin) gelegt. Im Gegenzug zu der privilegierten Stellung, die das Königreich der katholischen Kirche im Staat gewährte, verfügte der König seit dem Konkordat von Bologna über wichtige Rechte, mit denen er in die Belange der Kirche hineinregieren konnte (Bischofssitze und Abteien). So wichtig diese Elemente in ihrer Summe auch sind: deren Bedeutung wird erst ersichtlich, wenn man bedenkt, dass die Religion den König mit der für (s)ein unangefochtenes Herrschen nötigen Legitimität belieferte. Der König nahm in persona am Göttlichen teil; er galt als Herrscher von Gottes Gnaden. Seine außerordentliche Stellung beruhte auf dem Sakrament von Reims, der Salbung mit dem vom Himmel selbst gespendeten Öl. Aufgrund der durch die Salbung erworbenen Amtsheiligkeit wurde dem König die Gabe zugesprochen, Skrofelkranke durch das Auflegen seiner Hände zu heilen. Wie wichtig und langlebig dieser Glaube an die Heilkraft und das damit verbundene Krönungsritual für die Legitimität des Sakralkönigtums waren, hat der Historiker Marc Bloch in seiner klassischen Studie zur Geschichte der „wundertätigen Könige“ aus dem Jahr 1924 gezeigt (Bloch 1983). Gleichwohl erbrachte die Kirche darüber hinausgehend weitere wichtige Legitimationsleistungen für die königliche Herrschaftsgewalt; vor allem verbürgte sie mit ihrer pastoralen Macht über das Seelenheil den Gehorsam der Untertanen über die bloße Befolgung der Gesetze hinaus. Konnte der König sich die Untertanen mithilfe der Polizeigewalt durch Angst gefügig machen, ermöglichte ihm die Kirche durch ein ausgeklügeltes religiöses Belohnungs- und Sanktionssystem, mit seiner Herrschaft bis in die letzten Gewissensregungen der Untertanen vorzudringen. Es sei erlaubt, hier noch einmal Bossuet zu zitieren:

> „Ils [die Könige, AC.] régnaient sur le corps par la force, et peut-être sur les cœurs par l'inclination ou par les bienfaits. L'Eglise leur a fait un trône dans les consciences, en présence et sous les yeux de Dieu même. Elle a fait un des articles de sa foi de la sureté de leurs personnes sacrées, et une partie de sa religion l'obéissance qui leur est dû. Ella va étouffer dans le fond des cœurs, non seulement les premières pensées de rébellion, mais encore les moindres murmures, et pour ôter tout prétexte de soulèvement contre les puissances légitimes, elle a enseigné constamment, et par sa doctrine et par ses exemples, qu'il en faut tout souffrir, jusqu'à l'injustice, par laquelle s'exerce secrètement la justice même de Dieu. Après de services si importants, si on lui accorde des privilèges, n'est-ce pas une récompense qui lui est bien due ?“ (Truchet 1966: 173)

Im Gegenzug dieser politischen Legitimationsdienste erwartete die Kirche vom König, dass er dem Katholizismus einen besonderen Schutz angedeihen ließ. Diese Erwartung kam besonders sinnfällig in dem Krönungseid des Königs zum Ausdruck, in dem er die Bekämpfung der Häresie gelobte. Nicht von ungefähr lautete die Herrschaftsdevise der französischen Könige denn auch „Une foi, une loi, un roi".

Im Gefolge der Reformationsbewegung und der damit einhergehenden konfessionellen Spaltung des Christentums geriet die politik-theologische Legitimationsgrundlage der absoluten Monarchie ins Wanken. Katholiken und Protestanten erhoben jeweils für sich den absoluten Anspruch auf die allein seligmachende Wahrheit, wobei die anderen als Häretiker und Ketzer an den Pranger gestellt wurden. Der Konflikt um den wahren Glauben geriet in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch in Frankreich aus den Fugen und wurde in verheerenden religiösen Bürgerkriegen ausgetragen. Zuvor wurden aber von Seiten der Krone Bemühungen unternommen, zwischen beiden Konfessionsparteien zu vermitteln und auf friedlichem Wege eine Einigung zu erzielen. Die ersten vermittelnden Initiativen und Beschlüsse gingen auf die Königinmutter Katharina von Medici und dem von ihr im Jahr 1560 zum Kanzler berufenen Juristen Michel de l'Hopital zurück. 1560 fand erstmals ein Religionsgespräch zwischen hohen Würdenträgern beider Konfessionen in Fontainebleau statt, das aufgrund der unterschiedlichen theologischen Positionen scheiterte. Als nächstes wurden die Generalstände in Orléans zusammengerufen, um unter anderem über das Religionsproblem zu beraten. In seiner Eröffnungsrede am 13. Dezember 1560 beschwor Michel de l'Hopital die politischen Gefahren der Glaubensspaltung:

„Es ist Torheit, auf Frieden, Ruhe und Verträglichkeit zwischen Menschen zu hoffen, die verschiedenen Glaubens sind. Es gibt keine Überzeugung, die so tief in die Herzen der Menschen dringt wie der Glaube und die so tief Menschen entzweien kann. […] Wir können heute erfahren, dass ein Franzose und ein Engländer, die denselben Glauben haben, näher zueinander stehen als zwei Bewohner derselben Stadt, Untertanen desselben Herrn, die verschiedenen Glaubens sind. Die Verbindung, die durch den Glauben entsteht, ist stärker als das Band der Nation; und umgekehrt ist keine Trennung so tief und weit wie die im Glauben. Sie trennt den Vater vom Sohn, den Bruder vom Bruder, den Gatten von seiner Frau. Sie verleitet den Untertan, seinem König den Gehorsam zu versagen, und birgt den Keim zum Aufruhr. Aus diesem Grund haben die Römer, die die weisesten Politiker der Welt waren, bei Strafe verboten, neue Religionen und neue Kulte im Staat einzuführen." (Guggisberg 1984: 105)

Aus genuin politischen Gründen hielt der Kanzler denn auch an dem Grundsatz „Ein Glaube, ein Gesetz, ein König" fest. Er schlug vor, die religiöse Wahrheitsfrage von einem heiligen Konzil beraten und entscheiden zu lassen. Der Kanzler hegte

noch die Hoffnung auf Versöhnung und Einheit beider Konfessionen auf der Grundlage eines gemeinsamen Nenners; am Ende seiner Rede forderte er: „Mit Sanftheit kommen wir weiter als mit Strenge. Verbannen wir diese teuflischen Wörter, die Parteien, Faktionen und Zwietracht bezeichnen: Lutheraner, Hugenotten, Papisten; lassen wir nicht von der einen Bezeichnung ‚Christ' ab" (ebd.: 107). Das religionspolitische Problem ließ sich allerdings nicht mehr mit der Reglementierung der Sprache in den Griff bekommen; trotz einiger Reformansätze konnten auch die Generalstände die Krise nicht bewältigen. Katharina von Medici ließ sich davon nicht entmutigen und organisierte ein weiteres Versöhnungsgespräch: sie rief 1561 den französischen Klerus zu einem nationalen Kolloquium nach Poissy zusammen, auf dem erstmals ein bedeutender Theologe des Protestantismus, Theodore de Bèze, Gelegenheit erhielt, vor dem katholischen Klerus die hugenottische Lehre darzulegen. Doch auch dieser Initiative war kein Erfolg beschieden. Im Gegensteil, der gegenseitige Hass der Religionsparteien aufeinander wuchs mit dem Erstarken der Hugenotten und der eschatologischen Aufladung des Konflikts ins Unermessliche. Hinzu kam, dass Philipp II. von Spanien als mächtiger weltlicher Beschützer des Katholizismus die Ausweitung der „Ketzerei" in Frankreich zum Anlass nahm, um sich in die inneren Angelegenheiten des Landes einzumischen. Die Regentin musste also schnell handeln, um den Frieden und die Einheit der Monarchie zu sichern. Am 17. Januar 1562 erließ Katharina in Saint-Germain ein Edikt zur Religionsfrage, in dem die Krone den französischen Protestanten zum ersten Mal in der Geschichte eine rechtliche Existenzgrundlage zusicherte. Wiederum l'Hopital war es, der vor der Versammlung der Parlamentsdelegierten zu Saint-Germain die politische Denkrichtung vorgab. Zunächst stellte er fest, dass die von manchen empfohlene Parteilichkeit des Königs nicht der gesuchte Weg zur Überwindung der Glaubensspaltung sein könne; die Zerschlagung einer Konfessionspartei „schlüge aber nicht nur unserem Wesen als Christ direkt ins Gesicht, sondern dem Menschsein überhaupt", mahnt der Humanist. Und: „Ein Sieg, welcher Seite er auch zufiele, könnte nichts anderes als Unheil bringen sowohl den Siegern als auch den Unterlegenen, genau wie wenn die Glieder eines Körpers sich untereinander bekämpften" (ebd.: 111). Sodann propagierte L'Hopital nicht weniger als die Loslösung der Politik und Bürgerschaft von religiöser Wahrheit:

„Ich will hier nicht die Streitpunkte betreffend der Religion zur Diskussion stellen; das Urteil darüber ist Sache der Kirchenmänner. Nur was die öffentliche Ordnung angeht, die Ruhe und den Frieden unter der Bevölkerung, steht hier zur Debatte. Der König will auf keinen Fall, dass Ihr hier die Diskussion darüber eröffnet, welcher Glaube der bessere ist. Es handelt sich hier nicht darum, über Religionsangelegenheiten Beschluß zu fassen, sondern über Staatsangelegenheiten. Und (nach römischem Recht) können mehrere ‚Bürger sein, auch wenn sie nicht Christen sind': sogar ein Exkommunizierter verliert sein Bürgerrecht nicht. Und ebenso kann man in Ruhe mit solchen zusammenleben, die eine verschiedene Anschauung haben,

wie wir in einer Familie sehen, in der die katholischen Glieder in Frieden und Liebe mit Anhängern der neuen Religion zusammenleben." (Ebd.: 112)

Nach dem Scheitern der Versöhnungsgespräche und angesichts des drohenden konfessionellen Bürgerkrieges rückte der Kanzler also von der absolutistischen Herrschaftsdevise „Ein Glaube, ein Gesetz, ein König" ab. Er folgte nunmehr einer Argumentation, die in einer im selben Jahr veröffentlichten und vielbeachteten Flugschrift exemplarischen Ausdruck gefunden hat; diese dem katholische Juristen Etienne Pasquier zugeschriebene Schrift trägt den programmatischen Titel „Ermahnung an die Fürsten und Mitglieder des königlichen Geheimrates, wie man den von der Religion verursachten Unruhen und Gefahren, die uns sehr bald bedrängen, begegnen kann". Darin gibt der Verfasser zu bedenken, dass „wir die Protestanten nicht zugrunde richten können, ohne nicht selber ganz zugrunde zugehen: so groß ist ihre Zahl und Stärke" (ebd.: 111). Neben diesem pragmatischen machtpolitischen Argument werden bevorzugt auch theologische Argumente ins Feld geführt, um die für Protestanten eingeforderte Toleranz zu begründen. An einer Stelle der Ermahnung heißt es:

„Groß und wunderbar sind die Geheimnisse dieses mächtigen Gottes; sie mit unseren nichtigen und unnützen Gedanken erforschen zu wollen, hieße gleichsam, wie die Riesen aus den alten Fabeln in den Himmel klettern zu wollen. Ohne Unterschied breitet Gott seine Gnade über Gute und Böse aus und gibt uns dabei nicht leicht die Freiheit zu richten, wer gut und wer böse ist: denn Er allein ist der Richter." (Ebd.: 108)

Pasquier kam zu dem Ergebnis, dass es zur Befriedung des Landes kein geeigneteres Mittel gibt, als im Staat zwei Kirchen zuzulassen: eine für die Katholiken und die andere für die Protestanten. Dieses Zugeständnis an die Protestanten werde allerdings, bekräftigte der Autor zur Beruhigung der Gemüter, der Herrschaft des Königs keinen Abbruch tun.

Tatsächlich war das Januaredikt von 1562[3] weit davon entfernt, eine etwaige Gleichstellung von Protestanten und Katholiken herbeizuführen; der Katholizismus blieb die Religion der Monarchie, die Krone ließ von dem Wunsch nicht ab, alle Untertanen in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Der Protestantismus wurde lediglich innerhalb bestimmter Grenzen geduldet; die Hugenotten durften innerhalb der Städte nur in Privathäusern religiöse Versammlungen abhalten, außerhalb der Städte jedoch wurde ihnen das Recht auf Gottesdienste zugesi-

3 Das Januaredikt von 1562 mit dem programmatischen Titel „Edit de Roi Charles IX sur les moyens plus propres d'apaiser les troubles et séditions pour le fait de la religion" ist abgedruckt in: Walder 1946: 5-11.

chert. Auf dem Weg zur öffentlichen Anerkennung der reformierten Kirchen machte das Januaredikt einen weiteren wichtigen Schritt; denn diese konnten mit Erlaubnis der königlichen Autorität Synoden und Konsistorien abhalten. Gleichwohl konnte das Januaredikt den Frieden nicht sichern; von beiden Religionsparteien widerwillig angenommen, von der katholischen Regentin halbherzig angewandt, wurde es gar zur Ursache für die Religionskriege (Lecler 1965: 94, Bd. II).

Im Zeitraum von 1562 bis 1598 kam es zu mehreren militärischen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten, aus denen keine Partei als Sieger hervorging; sie wurden denn auch immer wieder mit Waffenstillständen und erneuten Befriedungsedikten der Krone abgeschlossen (Crouzet 2005; Holt 2005). Einen traurigen Höhe- und Wendepunkt in dieser Geschichte markiert die sogenannte Bartholomäusnacht am 24. August1572, die bis heute eine besondere Stellung in der politischen Erinnerungskultur Frankreichs einnimmt. Katharina beauftragte auf der Hochzeit ihrer Tochter mit Heinrich von Navarra, dem späteren König Heinrich IV., die Ermordung der Hugenottenführung; die Aktion geriet außer Kontrolle, wuchs zu einem regelrechten Pogrom aus, der allein in Paris mindestens dreitausend, im ganzen Land zusätzlich etwa zehntausend Menschen das Leben kostete. Damit machte die Regentin ihr Friedenswerk, das sie beiden Religionsparteien mühsam abgerungen hatte, zunichte. Infolge dessen fochten die Protestanten zunehmend die Legitimität der königlichen Herrschaft an und die sogenannten Monarchomachen begründeten in ihren Schriften auf konfessioneller Basis das Widerstandsrecht bis hin zum Tyrannenmord (Skinner 1978: 302). Heinrich III. verurteilte den Massenmord in der Bartholomäusnacht im Pazifikationsedikt von Beaulieu 1576 und gestand den Hugenotten feste Sicherheitsplätze im Süden Frankreichs zu, in denen ein protestantischer Gouverneur befehligte und der König im Grunde auf seine Hoheitsrechte verzichtete. Die radikalen Katholiken, denen die Zugeständnisse des Königs zu weit gingen, gründeten mit Hilfe Spaniens eine Heilige Liga; sie wollten die altgläubige Einheit der Monarchie um jeden Preis wiederherstellen.

In dieser verfahrenen Lage meldete sich eine dritte Partei jenseits beider Konfessionen zu Wort, die eine wichtige Rolle in der theoretischen Legitimitätsbeschaffung des modernen souveränen Staates gespielt hat; gemeint sind die staatsbezogenen Juristen, die sogenannten Politiques (Schnur 1962). Es ist bezeichnend, dass der Ausdruck „Politique" von Anfang an in polemischer Entgegensetzung zu „fromm" gebraucht worden ist; die intransigenten Katholiken benutzen ihn nach dem Toleranzedikt von 1562 in abwertendem Sinne, um Katholiken zu bezeichnen, denen Frieden, Ordnung und Einheit der Monarchie letztlich wichtiger waren als die Durchsetzung der religiösen Wahrheit (Lecler 1965: 112, Bd. II; Sellin 1978: 812). Daher kommt es, dass den „Politiques" das Odem der moralischen Verworfenheit bis zum Siege ihres Anliegens anhaftete (Schnur 1962: 15). Bereits der große Kanzler Michel de L'Hopital hatte mit seinen Überlegungen zur Lösung des konfessionellen Konflikts den Boden für das politische Denken der „Politiques" bestellt. Er

wird denn auch gemeinhin zu den führenden Köpfen der „Politiques" gezählt. Als der herausragendste Vertreter dieser politischen Denkströmung gilt jedoch Jean Bodin, dessen Hauptwerk *Les six Livres de la République* inmitten der Epoche von Religionskriegen im Jahre 1576 erschien. Es fällt auf, dass sich Bodin bereits im Vorwort nachdrücklich von Machiavelli[4] distanziert, weil dieser „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zu den beiden Säulen des Staates gemacht und der Religion vorgeworfen hat, sie laufe dem Interesse des Staates zuwider" und ihm Polybius lobend gegenüber stellt, weil dieser „vor allem die Religion als wichtigste Grundlage jedes Staates, der Achtung des Gesetzes, des Gehorsams der Untertanen gegenüber ihrem Magistrat, der Achtung vor dem Fürsten, der Freundschaft der Untertanen untereinander und der Gerechtigkeit für alle gepriesen" habe (Bodin 1981: 95). Doch bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass auch er einen relativ pragmatischen Umgang mit der religiösen Frage pflegt; das Thema „Religion" wird lediglich in einem Kapitel des ganzen Werkes eingehender thematisiert, und zwar im siebten Kapitel des vierten Buches unter der Fragestellung „ob der Fürst bei inneren Unruhen Partei ergreifen und der Untertan gezwungen werden sollte, einer der beiden Seiten beizutreten und über die Mittel zur Beilegung von Aufständen". Bodins Antwort auf die religionspolitische Herausforderung seiner Zeit besteht aus zwei Elementen: zum einen empfiehlt er dem souveränen Fürsten, zwischen den konfessionellen Streitparteien die Stellung des obersten Richters einzunehmen und als solcher seinen Untertanen strikt zu verbieten, über die Religion zu disputieren; denn nichts sei so hell, klar und wahr, dass es durch einen Disput nicht getrübt und ins Wanken gebracht werden könne. Dies gelte insbesondere für die Religion, weil das Wissen von den göttlichen Dingen nicht auf Beweisen und durchsichtigen Überlegungen beruhe, sondern allein auf dem Glauben; wer meine, den Glauben mit Beweisen erhärten zu können, sei „vor lauter Verstand von Sinnen" (Bodin 1986: 530).[5] Wiewohl diese epistemische Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen Raum schafft für

4 Friedrich Meinecke hat in seiner klassischen Studie „Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte" Jean Bodin zu den ersten Gegnern des Machiavellismus in Frankreich gerechnet, obwohl er konzediert, dass die Staatsraison als Leitidee im Hintergrund seiner politischen Theorie steht (Meinecke 1957: 69). Tatsächlich ist die Stellung Bodins zur Staatsraison und Machiavelli höchst ambivalent.

5 Bodin hat diesen Gedanken später in seiner Schrift „Colloquium heptalomeres" für die Begründung der Toleranz beispielhaft durchbuchstabiert. Das Werk ist als Dialog zwischen sieben Personen konzipiert, die verschiedenen Konfessionen und Religionen angehören. Es ist bezeichnend, dass nach einem regen Austausch von Argumenten am Ende jeder an seinem Bekenntnis festhält und sie darin übereinkommen, nie wieder eine Diskussion über die Religion führen zu wollen. Sie verständigen sich im Grunde über die Grenzen der Verständigung in Sachen Religion (Forst 2003: 198 ff).

Toleranz, birgt sie auch die Gefahr der konfessionellen Zersplitterung. Die Anfechtung des religiösen Wahrheitsanspruchs im Disput erfüllt Bodin mit großer Sorge, weil er der Überzeugung ist, dass die Religion als politische Legitimationsgrundlage für die Monarchie schlicht unentbehrlich ist:

„Nachdem sogar die Atheisten zugeben, dass nichts mehr zum Bestand von Herrschaft und Staat beiträgt als die Religion und dass sie die wichtigste Grundlage der Macht der Monarchen und Herrschaften, der Befolgung der Gesetze, des Gehorsams der Untertanen, der Achtung der Magistrate, der Furcht vor Übeltätern und der Nächstenliebe ist, sollte man sorgfältig darauf achten, dass etwas so Heiliges nicht verächtlich gemacht oder durch Dispute in Zweifel gezogen wird." (Ebd.: 151)

Um die Plausibilität seines Arguments zu erhöhen, beruft sich Bodin auf das Beispiel Deutschlands, wo nach dem Reichstag des Jahres 1555 bei Todesstrafe jedermann strikt untersagt wurde, über die Religion zu diskutieren. Das zweite Element seines Vorschlags zur Lösung des religionspolitischen Problems lautet Toleranz. Bodin ist davon überzeugt, dass Glaubenszwang mit Heuchelei oder Widerspenstigkeit einhergeht und früher oder später im Atheismus endet. Dabei ist ihm die Religion zu wichtig, als dass er das Risiko des Atheismus eingehen wollte. Bodin konstatiert: „Ganz ähnlich wie die schlimmste Tyrannei nicht so erbärmlich ist wie die Anarchie, die weder Fürst noch Magistrat kennt, so ist auch der hartnäckigste Aberglaube der Welt nicht im entferntesten so verabscheuungswürdig wie der Atheismus. Es gilt also, das größere Übel (des Atheismus) zu meiden, wenn man die wahre Religion nicht durchsetzen kann." (Ebd.: 153). Auch hier zieht er historisches Anschauungsmaterial zur Stützung seiner Argumentation heran, und zwar aus dem Osmanischen Reich:

„Der König der Türken aber, dem ein ansehnlicher Teil Europas gehört, hält zwar nicht weniger auf seinen Glauben als jeder andere Fürst auf der Welt, übt aber auf niemanden Zwang aus und erlaubt jedermann, nach seinem Gewissen zu leben, ja duldet darüber hinaus an seinem Hof zu Pera vier gänzlich verschiedene Religionen, nämlich die jüdische, die christlichen des römischen und griechischen Ritus und die mohammedanische und schickt den […] christlichen Mönchen auf dem Berge Athos Almosen, damit sie für ihn beten." (Ebd.: 152)

Allein dieses Beispiel zeigt übrigens, dass die Begegnung mit der außereuropäischen Erfahrungswelt die Kontingenz der christlichen Wahrheitsansprüche stärker zu Bewusstsein brachte und zur kritischen Hinterfragung überlieferter Gewissheiten Anlass gab. Außerdem wurde dies durch den Umstand begünstigt, dass die „Politiker" in hohem Maße am geistigen Aufbruch der Renaissance und der Naturwissenschaften teilhatten, auch wenn die Erfahrung der konfessionellen Bürgerkriege für sie entscheidend gewesen sein dürfte (Schnur 1962: 31, 67). Wie dem auch sei:

Bodin und die anderen „Politiques“ markieren jedenfalls eine wichtige Etappe in der Säkularisierung des politischen Denkens in der frühen Neuzeit; die Herausarbeitung des epochalen Begriffs der Souveränität des Staates und die Entwicklung eines formellen Begriffs des Friedens auf der Grundlage der konfessionellen Toleranz bildeten die Ecksteine, die später in die Begründung der Staatsraison mündeten (Meinecke 1957; Thuau 2000). Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass die Staatsraison die „Generallegitimation dafür (ist), daß der Staat das *Wie* seiner Ordnung hintanstellt, weil es – tatsächlich oder vorgeblich – um das bloße *Daß* seiner Fortexistenz geht“ (Münkler 1987: 11, Herv. i.O.).

Angesichts der konfessionellen Bürgerkriege hatten die „Politiker“ verstanden, dass das Leben in der Wahrheit dem Ziel eines friedlichen und sicheren Zusammenlebens weichen musste und dieses nur noch durch eine über den streitenden Wahrheitsparteien stehende Instanz gewährleistet werden konnte. Dafür wiederum kam allein der König in Frage; ihm war die Aufgabe zugefallen, die Einheit des Landes und in seinen Grenzen Frieden und Sicherheit zu verbürgen. Im Grunde haben in Frankreich nach den konfessionellen Bürgerkriegen weder die römisch-katholische Kirche noch die Reformation gesiegt, sondern – wie etwa Herbert Lüthy schreibt – die Religion des Königs (Lüthy 1965: 106). Der Katholizismus verwandelte sich in einen Königskult; das französische Königtum, später die Nation und der Staat trugen schwer an dieser historischen Hypothek. Auch Marc Bloch behauptet in seiner Studie über die wundertätigen Könige, „l’absolutisme est une sorte de religion“ (Bloch 1983: 345). Ähnlich spricht Ernst H. Kantorowicz in „The King’s Two Bodies“ von einer Sakralisierung des souveränen Staates, seiner Einrichtungen, Zwecke, Bedürfnisse und Notwendigkeiten unabhängig von der Kirche, wenn auch parallel zu ihr (Kantorowicz 1990: 204). Schließlich konstatiert auch Wolfgang Reinhard in seiner „Geschichte der Staatsgewalt“, dass die kirchliche Krönung des Königs keineswegs Abhängigkeit von der Kirche bedeute, habe doch „die Krone die Kirche erfolgreich in den Dienst ihrer eigenen, christlichen, aber weitgehend autonomen Sakralität“ gestellt (Reinhard 2002: 94).

Diese religiöse Selbstermächtigung erschloss dem König gewisse Handlungsspielräume im Umgang mit den konfessionellen Parteien. Im Rahmen der politischen Aufgabenstellung der Ordnungsstiftung und Friedenssicherung verkam die Religion zu einer Art Verhandlungsmasse. Dabei bildeten Neutralisierung und Konfessionalisierung zwei machtpolitische Strategien zur Beilegung des Konflikts, die phasenweise und in unterschiedlichen Abstufungen miteinander kombiniert wurden (Christin 1997). Freilich standen beide Konfessionen nicht gleichermaßen zur Disposition; der gallikanisch gezähmte Katholizismus war aufgrund seiner schieren Machtfülle für die Legitimation politischer Herrschaft unabdingbar. Die innere Verschmelzung von absoluter Monarchie und gallikanischer Kirche blieb denn auch bis zum Ende des Ancien Régime erhalten. Die Religionskriege zwischen Katholiken und Hugenotten erzwangen zwar immer wieder eine Lockerung der engen Bande

zwischen Königreich und katholischer Kirche in Gestalt von Toleranzedikten; zu einer Lösung jedoch kam es nie. Das berühmte Toleranzedikt von Nantes, das 1598 den konfessionellen Bürgerkrieg beendete, war weit davon entfernt, eine Gleichstellung der Protestanten mit den Katholiken herbeizuführen.[6] Dies lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass es von König Heinrich IV. erlassen wurde, der zum Katholizismus konvertieren musste, ehe er sich als König durchsetzen konnte. Mit der Widerrufung des Toleranzedikts im Jahre 1685 wurde selbst diese relative Öffnung des französischen Königreichs rückgängig gemacht, wobei die Motive des Königs Ludwig XIV. nicht unbedingt religiöse gewesen sein dürften (Bernard 2003: 21). Denn an dem Primat der Politik und der Staatsraison ließ auch der Sonnenkönig keinen Zweifel aufkommen, hat er doch, wann immer es ihm aus politischen Klugheitsgründen geboten schien, gegen katholische Mächte und Interessen paktiert. Nach dem Revokationsedikt sollte es ein ganzes Jahrhundert dauern, bis die Protestanten wieder eine rechtlich verbürgte Existenzgrundlage erhielten, nämlich durch ein königliches Toleranzedikt am Vorabend der Revolution im Jahr 1787.

2. Die Französische Revolution im Konflikt mit der katholischen Kirche

Die Französische Revolution hat das Verhältnis von Staat und Religion von Grund auf umgeworfen. Mehr noch, die von ihr ausgehenden Umwälzungen kommen einem Bruch mit der alten, von Gott gestifteten Ordnung gleich. Ihre Prinzipien, die in der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* vom 26. August 1789 niedergelegt sind, verkünden mit aller Kühnheit und Wucht eines Gründungsaktes den Anbruch des „säkularen" demokratischen Zeitalters. Die Souveränität wird im dritten Artikel der Déclaration auf die Nation übertragen, in der die Gesamtheit des Volkes politisch verfasst ist, nachdem zuvor in der Präambel die natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte „heilig" gesprochen und als unverrückbare Legitimationsgrundlage der neuen politischen Ordnung festgeschrieben worden sind – wenn auch in Gegenwart und unter dem Schutz eines Höchsten Wesens. Gleichwohl gilt, dass der neue Staat prinzipiell keine Religion hat und vertritt; sein Endzweck ist, wie der zweite Artikel eigens betont, die Erhaltung und Gewährleistung der natürlichen und unvergänglichen Menschenrechte. Da alle Menschen frei und gleich an Rechten geboren sind und bleiben, so der erste Artikel, sind alle Bürger gleichermaßen zu allen Würden und öffentlichen Ämtern zugelassen – allein nach der Maßgabe ihrer Fähigkeiten und Tugenden, fügt der sechste Artikel hinzu. Damit

---

6 Abgedruckt ist das Edikt von Nantes in: Walder 1946: 13-47. Es kennzeichnet die asymmetrische Erlaubnis-Konzeption der Toleranz des Edikts von Nantes, dass der Protestantismus fortwährend als „ladite religion prétendue réformée" angesprochen wird.

wird die Staatsbürgerschaft prinzipiell von der Religionszugehörigkeit entkoppelt; die Religion ist nicht mehr Sache des Staates, sie ist freigegeben.

Tatsächlich wurden religiösen Minderheiten nach und nach alle staatsbürgerlichen Rechte zugestanden. Einige Monate nach der Erklärung der Menschen -und Bürgerrechte erhielten die Protestanten das Wahlrecht und wurden zu allen Ämtern zugelassen. Im September 1791 zogen die Angehörigen der jüdischen Minderheitsreligion nach, auch sie bekamen die volle Staatsbürgerschaft zuerkannt. Hinzu kam eine Reihe von wichtigen Maßnahmen zur Säkularisierung des öffentlichen Lebens, mit denen der revolutionäre Staat die katholische Kirche aus seinem Hoheitsbereich in die Gesellschaft der Individuen hinauswies. Die Ehe galt fortan nicht mehr als ein heiliges Bündnis zwischen Mann und Frau, das vom Klerus für alle Zeiten unwiderrufbar gesegnet wurde, sondern als ein rein bürgerlicher Vertrag, der in der Gemeindeverwaltung geschlossen wurde und von beiden Seiten gelöst werden konnte. Außerdem wurden die Geburt und der Tod als höchst symbolische Grenzerfahrungen des Politischen in den Befugnis- und Verantwortungskreis des Staates hinein geholt.

Gleichwohl war es keineswegs ausgemacht, dass diese revolutionären Grenzverschiebungen in eine vollwertige Gleichstellung der Religionen einmünden würden. Denn die Beharrungskräfte waren beträchtlich, namentlich die katholische Kirche versuchte ihre angestammten Rechte als Staatsreligion zu erhalten und hinüberzuretten in die neue Epoche. Dazu gesellte sich der für die katholische Kirche außerordentlich günstige Umstand, dass die Nationalversammlung in ihrer Mehrheit kaum Zweifel an der Bedeutung der katholischen Religion für das öffentliche Leben hegte – zumindest in der Anfangsphase der Revolution. Dies ist freilich nicht verwunderlich, war es doch vor allem der niedere Klerus, der sich mehrheitlich mit dem Dritten Stand zusammentat und die Umwandlung der Generalstände in eine Nationalversammlung guthieß. Dennoch musste der Klerus bereits in der Debatte der Nationalversammlung über die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" im Sommer 1789 heftige Anfechtungen gewärtigen und um die Vorzugsstellung der katholischen Kirche ringen. Ein gewisser Gegensatz zwischen Kirche und Revolution machte sich von Anfang an bemerkbar, als es um die Frage ging, welche Stellung der katholischen Religion und der allgemeinen Religionsfreiheit im neuen Staatsgefüge zukommen sollte. Bezeichnenderweise bildete die Religionsfreiheit den umstrittensten Verhandlungsgegenstand der ganzen Debatte. Marcel Gauchet bemerkt in seiner minutiösen Analyse der Entstehungsgeschichte der *Déclaration*:

„Il est hautement significatif, que de toutes les matières, pourtant brûlantes, débattues à propos de la Déclaration des droits, ce soit celle-là qui ait soulevé les discussions les plus virulentes. Intensité prémonitoire. Le dimanche 23 août 1789, la Révolution a rencontré l'un des problèmes insolubles où elle allait se perdre, de constitution civile du clergé en culte de l'Etre

suprême, entre liberté privée et institution publique, entre passion irréligieuse et sentiment de la nécessité du religieux.“ (Gauchet 1989: 174)

Am 19. August hatte die Nationalversammlung den Vorschlag des „sixième bureau“ für den Artikel zur Religionsfreiheit als Diskussionsgrundlage der Déclaration angenommen. Er entstand unter der Federführung des Klerus und enthielt die folgenden drei Artikel:

„Art. 16: Da das Gesetz keine Vergehen ahnden kann, die im Verborgenen geschehen, muss es durch die Religion und die Moral darin unterstützt werden. Es ist daher für die Aufrechterhaltung einer guten Ordnung in der Gesellschaft unerlässlich, dass beide respektiert werden.
Art. 17: Die Aufrechterhaltung der Religion bedingt die Anerkennung eines öffentlichen Kultes. Die Achtung vor dem öffentlichen Kult ist deshalb unerlässlich.
Art. 18: Ein Bürger, der diesen öffentlichen Kult nicht stört, darf auf keinen Fall behelligt werden.“ (Guggisberg 1984: 287)

Im Grunde verlässt dieser Entwurf nicht die traditionellen Bahnen, in denen das Verhältnis von Staat und Religionen geordnet wurde; denn auch hier wird die Bedeutung der Religion für Gesetzestreue und Sitte herausgestellt, daraus die Notwendigkeit eines öffentlich anerkannten Kultes entnommen und schließlich andersgläubigen Bürgern Toleranz in Aussicht gestellt. Am 22. und 23. August 1789 wurde dieser Vorschlag im Plenum der Nationalversammlung während einer hitzigen Kontroverse beraten. Gleich zu Beginn der Sitzung schlug Graf Castellane vor, die drei Artikel durch einen einzigen zu ersetzen, der dahingehend lauten sollte: „Niemand darf wegen seiner religiösen Anschauungen behelligt noch in der Ausübung seiner Religion gestört werden.“ (Ebd.). Gegen dieses Plädoyer für allgemeine Religionsfreiheit regte sich heftiger Widerstand zahlreicher Abgeordneter, übrigens nicht nur des Klerus. Der Bischof von Clermont, François de Bonnal, etwa verlangte, dass die Prinzipien der französischen Verfassung in der (katholischen) Religion ihren festen Sitz haben sollten (Sandweg 1972: 241). Daraufhin ergriff Marquis de Laborde als Abgeordneter des dritten Standes das Wort, um umfassende Toleranz, Neutralität und allgemeine Religionsfreiheit zu fordern:

„Die Gesinnung, von der wir uns im Moment alle tragen lassen müssen, heißt Toleranz. Wenn man den religiösen Überzeugungen eines einzelnen Vorschriften machen wollte, würde das bedeuten, in das Herz jeden Bürgers den grausamsten Despotismus zu pflanzen. Ich will hier nicht an das Blut erinnern, das wegen der Intoleranz geflossen ist, an die Verwüstungen, die sie in allen Ländern verursacht hat. Europa bietet noch ein reichlich seltsames Schauspiel in der Verschiedenheit seiner Religionen und im Despotismus, den einige Regierungen zur Aufrechterhaltung ihrer Religion ausüben. Aber wozu war diese Strenge gut? Sie hat die Verfolgung nötig gemacht, und diese wieder hat zur Ausbreitung von Sekten ermutigt. [...] Die

Neutralität ist ohne Zweifel die weiseste Haltung. Die Regierung hat keine andere Aufgabe, als den Frieden aufrechtzuerhalten, und die einzige Art, diesen nicht zu stören, besteht in der Respektierung der verschiedenen Kulte. Ich gestehe, dass ich nur mit Betrübnis sehe, wie Christen sich auf die zivile Amtsgewalt berufen zum Schutz ihrer Religion, die sich doch nur durch die Reinheit ihrer Lehre erhalten darf. [...] Die Religionsfreiheit ist ein geheiligtes Gut, das jedem Bürger gehört." (Guggisberg 1984: 289)

Ein anderer Mitstreiter, Graf Mirabeau, ging in seiner Stellungnahme einen Schritt weiter. Er wolle hier nicht Toleranz predigen, die völlig unbeschränkte Religionsfreiheit („la liberté la plus illimitée de religion") sei in seinen Augen ein so geheiligtes Recht, dass das Wort Toleranz, mit dem man es auszudrücken versuche, ihm in gewissem Sinne schon tyrannisch vorkomme. Denn bereits das Vorhandensein einer Macht, so Mirabeau weiter, die Toleranz gewähren könne, beeinträchtige die Freiheit, weil sie eben nicht nur die Macht, zu tolerieren, sondern ebenso die Macht, nicht zu tolerieren, habe. Noch in demselben Atemzug bittet er inständig alle diejenigen, die mit ihren Befürchtungen die Stürme schon vorwegnähmen, die das Königreich verwüsten würden, wenn man die Kultusfreiheit einführte, zu bedenken, dass die umfassende Toleranz in den Nachbarländern keine giftigen Früchte hervorgebracht habe. Er schließt seine Ausführungen mit der Feststellung, sie hätten lediglich das Recht, sich um die Angelegenheiten in dieser Welt zu kümmern.

Am nächsten Tag, dem 24. August 1789, wurde die Debatte um den genauen Wortlaut des Artikels zur Religionsfreiheit mit gleicher Verve fortgesetzt. Zunächst einigte man sich darauf, die Artikel 16 und 17 des Entwurfs des sechsten Büros in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte nicht aufzunehmen, weil sie keine Rechte, sondern Vorschriften (wenn auch respektable) enthielten und damit den Rahmen der Déclaration sprengten; sie sollten später zum Gegenstand der Verfassung erhoben werden (Gauchet 1989: 168). Übrig blieb der Artikel 18, um den man nun Wort für Wort rang. Der Abgeordnete Bouche bemühte sich mit einer neuen Fassung des Artikels um eine Vermittlung zwischen den gegensätzlichen Positionen: „ Comme aucune société ne peut exister sans religion, tout homme a le droit de vivre libre dans sa croyance et ses opinions religieuses, parce qu'elles tiennent à la pensée, que la Divinité seule peut juger. " (Sandweg 1972: 241). Aber als er damit nicht die erhoffte Resonanz fand und die Diskussion nicht vom Fleck kam, brachte Graf Castellane erneut seinen Vorschlag ins Spiel. Mirabeau unterstütze Castellane vorbehaltlos. Er ergriff zur Verteidigung seines Vorschlages das Wort, mit dem er sich an das katholische Lager wandte:

„Man spricht hier ohne Unterlaß von einem herrschenden Kult (culte dominant): Herrschend! Meine Herren, ich verstehe dieses Wort nicht, man muß es mir zuerst erklären. Meint man damit einen unterdrückenden Kult? Ihr habt dieses Wort aber geächtet; und wer für die Sicherung des Rechtes auf Freiheit eintritt, hebt nicht wieder die Unterdrückung aufs Podest. –

Meint man den Kult des Fürsten? Der Fürst hat aber kein Recht, über die Gewissen zu herrschen oder über die Anschauungen zu bestimmen. – Ist es der Kult der Mehrheit? Der Kult ist aber eine Anschauungssache; dieser oder jener Kult ist das Resultat dieser oder jener Anschauung; nun richten sich die Anschauungen nicht nach dem Ergebnis von Abstimmungen: eure Gedanken gehören euch; sie sind unabhängig; ihr könnt mit ihnen machen, was ihr wollt. Und schließlich darf eine Mehrheitsmeinung überhaupt nicht herrschen. Das ist ein tyrannisches Wort, das man aus unserer Gesetzgebung verbannen muss [...] Einzig die Gerechtigkeit darf herrschen, einzig das Recht eines jeden; alles andere ist untertan.“ (Guggisberg 1984: 291f.)

Castellane führte anschließend seinerseits zur Begründung seiner Haltung die goldene Regel ins Feld, von der er als einem „heiligen Grundsatz“ sprach. Darüber hinaus begegnete er dem Einwand, die Verschiedenheit der Kulte würde früher oder später Religionskriege verursachen, mit dem Hinweis, es sei der Ehrgeiz der Staatsmänner gewesen, der aus dem Fanatismus und der Unwissenheit der Völker ihren Nutzen gezogen und die Erde ins Blutbad gestürzt habe, und nicht die Religionsfreiheit. Zum Schluss bekräftigte er sein Plädoyer mit den Worten, einen Menschen daran zu hindern, seiner Gottheit die geschuldete Ehre zu erweisen, hieße, sein Gewissen zu tyrannisieren und daher die heiligsten Menschen- und Bürgerrechte zu verletzen.

Da aber auch nach diesen Interventionen die Widerstände der katholischen Seite gegen die allgemeine Religionsfreiheit nicht nachließen, sah sich Graf Castellane gezwungen, den wichtigen zweiten Teil seines Vorschlages zu streichen. Erst nach dieser substantiellen Modifikation seines vorgeschlagenen Artikeltextes fand sich eine Mehrheit der Nationalversammlung bereit, den Artikel 18 des ursprünglichen Entwurfes vom sechsten Büro als Vorlage fallen zu lassen und seinen als neue Diskussionsgrundlage zu akzeptieren. Castellane glaubte, der erste Teil seines vorgeschlagenen Artikels („Nul homme ne doit être inquiété pour ses opinions religieuses“) impliziere den zweiten Teil („ni troublé dans l’exercice de sa religion“) (Gauchet 1989: 169). Doch dem war nicht so; sein Vorhaben wurde unter der Hand dünn gerieben. Die katholisch-konservative Fraktion, die über die Mehrheit in der Nationalversammlung verfügte, ließ kein Zweifel daran aufkommen, dass sie den Wortlaut des Artikels in ihrem Sinne deuten und wenden wollte. Von allen Seiten wurden Änderungswünsche an dem Text geäußert, die Gegensätze brachen wieder mit aller Wucht hervor, die Debatte drohte zu einem Stimmengewirr zu verkommen. Angesichts der Aussichtslosigkeit in der Debatte bot der Präsident der Nationalversammlung, Graf von Clermont-Tonerre, sogar zwei Mal vergebens seinen Rücktritt an. Schließlich gelang es den Vertretern eines öffentlichen (katholischen) Kultes, sich durchzusetzen mit der einschränkenden Zusatzformel „pourvu que leur manifestation ne trouble pas l’ordre public établi par la loi“, wobei die „öffentliche Ordnung“ von allen so verstanden wurde, als umfasste sie den katholischen *culte*

public. Gegen diesen katholischen Wort- und Freiheitsstreich erhob sich die Stimme des Protestanten Rabaut de Saint-Etienne zu einer letzten Warnung: Nun könne man zu Recht behaupten, das Vaterland sei für Protestanten eine Rabenmutter, für die sie alles tun, die aber ihrerseits für sie nichts tut. Er erinnerte die Mitglieder der Nationalversammlung an ihre – wenige Tage zuvor verabschiedeten – Prinzipien und bezichtigte sie des Selbstwiderspruchs:

„Vous ne vous exposerez pas, Messieurs, au reproche de vous être contredits dès les premiers moments de votre législature sacrée ; d'avoir déclaré il y a quelques jours que les hommes sont égaux en droits et de déclarer aujourd'hui qu'ils sont inégaux en droits ; d'avoir déclaré qu'ils sont libres de faire tout ce qui ne peut nuire à autrui, et de déclarer aujourd'hui que deux millions de vos concitoyens ne sont pas libres de célébrer un culte qui ne fait aucun tort à autrui." (Gauchet 1989: 171)

Und dann beschwor er die Abgeordneten mit den Worten:

„Ce n'est pas même la tolérance que je réclame; c'est la liberté. La tolérance ! le support ! le pardon ! la clémence ! idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de religion, la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance ! Je demande qu'il soit proscrit à son tour […] Je demande donc, Messieurs, pour les protestants français, pour tous les noncatholiques du royaume, ce que vous demandez pour vous: la liberté, l'égalité de droits." (Sandweg 1972: 243)

Keine Religion, führt er zur Begründung seiner Forderung aus, könne von sich behaupten, im sicheren Besitz der ganzen Wahrheit zu sein. Die Vielfalt der Kulte sei Gottes Wille, andernfalls er doch längst alle Menschen um einen Glauben geschart hätte. Daher, appelliert er an die Abgeordneten, sollten sie sich hüten, zu glauben, ihnen sei vorbehalten, eine Vielfalt verschwinden zu lassen, die immer bestand; kurzum, sie sollten sich kein Recht anmaßen, dessen sich ihr Herrgott selber nicht bedienen wollte (Erdmann 1949: 100). In dem Zusammenhang empfiehlt er den Vertretern der Nationalversammlung, dem amerikanischen Vorbild nachzueifern, da sie sich nun einmal nicht dazu in der Lage gezeigt hätten, selber ein Exempel zu statuieren. Zum Schluss bemerkt er, es sei nach den langen und blutigen Erfahrungen der Vergangenheit endlich an der Zeit, die Schranken niederzureißen, die den Menschen vom Menschen, den Franzosen vom Franzosen trennten; sein Vaterland sei endlich frei, es sei nun an ihm, sich dessen würdig zu zeigen, indem es alle seine Kinder an denselben Rechten teilhaben lasse (Guggisberg 1984: 294). Obwohl Rabaut de Saint-Etienne mit seiner bewegten Rede starken Beifall erntete, wurden keine Veränderungen mehr an dem Text vorgenommen. Die katholisch-deistische Mehrheit in der Nationalversammlung setzte sich über den prinzipiellen Widerspruch einer engagierten, revolutionär-liberalen Minderheit hinweg und veranlasste

die Verabschiedung des zehnten Artikels der Déclaration mit folgendem Wortlaut: „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.“

Der Wortführer des revolutionär-demokratischen Lagers, Mirabeau, kommentierte den zehnten Artikel eine Woche später im *Courier de Provence*:

> „Wir können nicht unseren Schmerz darüber verbergen, dass die Nationalversammlung die Intoleranz, statt sie im Keime zu ersticken, gleichsam als Reserve in die Menschenrechtserklärung aufgenommen hat. Anstatt sich unzweideutig für die Religionsfreiheit auszusprechen, hat sie erklärt, dass die freie Äußerung von Überzeugungen eingeschränkt werden, dass ein öffentlicher Kult sich der Freiheit entgegenstellen und dass das Gesetz sie in Schranken weisen könne. Alles falsche, gefährliche und intolerante Grundsätze [...]“ (ebd.: 294 f.)

Mirabeau kommt bei der Gelegenheit auf zwei zentrale Argumente der Gegenseite zu sprechen, um sie zu widerlegen; das erste Argument besagt, unter dem Mantel der Religion werde man Lehren verkünden, die der Gesellschaft schaden und der „gesunden Moral“ widersprechen würden. Diesen Einwand entkräftet er mit dem Hinweis, niemals käme es dort dazu, wo mehrere Religionen sich gegenseitig überwachten, da vielmehr zu erwarten sei, dass sie sich gegenseitig läuterten. Korruption sei nur bei einer herrschenden Religion zu befürchten, die vor nichts Angst haben müsse. Außerdem könne man gefährliche Lehren nur im Verborgenen verkünden, da sie nie den Mut haben würden, sich der strengen Kritik der Öffentlichkeit zu stellen. Das zweite Argument der Gegenseite, das er sich vorknöpft, behauptet, wenn man alle Religionen zuließe, stürzte man die Menschen in einen religiösen Indifferentismus. Darauf antwortet Mirabeau, auch dies sei falsch und durch die Erfahrung widerlegt, denn man sei indifferent in der Religion, die man ohne Prüfung und Beweise einfach von seiner Amme oder seinen Lehrern angenommen habe. Dies erkläre zugleich, warum man im Allgemeinen in protestantischen Ländern mehr aufrichtige und wohlunterrichtete Gläubige antreffe als in katholischen. Überhaupt sei die protestantische Sekte nicht nur Förderin der menschlichen Vernunft, sondern auch Freundin des Friedens und der zivilen Freiheit, sie kenne kein Oberhaupt für ihre Geistlichen, die eine Körperschaft von Bürgern bildeten, ferner keine vom Staat besoldeten Diener der öffentlichen Moral, die sich um die Erziehung der Jugend kümmerten; und dennoch zeigten sich ihre Angehörigen aus echtem Familiensinn an der Erhaltung der Sittlichkeit und der allgemeinen Wohlfahrt interessiert (ebd.: 296). Umso bedauerlicher sei es, dass der revolutionäre Staat sich nicht zu einer allgemeinen Religionsfreiheit durchgerungen habe.

Aus der kritischen Stellungnahme Mirabeaus geht deutlich hervor, dass der verabschiedete zehnte Artikel der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte genau genommen keine Religionsfreiheit gewährleistet, weil er unter dem Banner der etablierten öffentlichen Ordnung die Vorzugsstellung des katholischen Kultes bei-

behält. In der Tat fällt es auf, dass die Freiheit in dem Artikel äußerst restriktiv gefasst ist. Bemerkenswert ist zunächst einmal die negative Formulierung („Niemand soll behelligt werden [...]"), mit der die neue Autorität jedwede Verpflichtung und Verantwortung für die Ausübung der Freiheit von sich weist, sodann der Umstand, dass die Religionsfreiheit fast beiläufig und widerwillig als ein Bestandteil der Meinungsfreiheit genannt wird. Und schließlich fällt auf, dass die negative Gewährleistung der (religiösen) Meinungsfreiheit unter dem Vorbehalt der öffentlichen Ordnung steht. Aber selbst diese Toleranz stand auf wackeligen Füßen, wenn man bedenkt, dass man damals den ordre public-Vorbehalt mit dem katholischen culte public in Verbindung brachte, ja gleichsetzte (Gauchet 1989: 173).

Bereits in der Debatte um die *Déclaration*, vor allem um den Inhalt des zehnten Artikels, zeigten sich also unüberbrückbare Unterschiede in der Frage nach dem rechten Verhältnis von Staat und Religionen. Zwei Positionen standen sich gegenüber: die eine trat ein für eine allgemeine Religionsfreiheit, die andere für die Bevorzugung der katholischen Religion als öffentlichen Kult bei gleichzeitiger Tolerierung der Minderheitsreligionen. Aufschlussreich ist hierbei, dass die Gegensätze noch vor der Verhandlung des zehnten Artikels an zwei Stellen hervorbrachen. Zum einen blieb die Anrufung des Höchsten Wesen in der Präambel nicht ohne Widerspruch, namentlich Marquis de Laborde hatte beantragt, Gott aus dem Spiel zu lassen mit der Begründung, der Mensch beziehe seine Rechte von niemandem, sondern von der Natur (Sandweg 1972: 240). Ein zweites Vorgefecht entspann sich um die Definition des allgemeinen Freiheitsbegriffes. Der vierte Artikel bestimmte die Freiheit als das Recht, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet; demnach hatte die individuelle Freiheit erst vor dem gleichen Recht des anderen Halt zu machen. Denkt man diesen Freiheitsbegriff ins Allgemeine und wendet man ihn auf alle Lebensvollzüge konsequent an, so bleibt kein Raum für die öffentliche Vorzugsstellung der gallikanischen Kirche. Da dies den Abgeordneten der Nationalversammlung seinerzeit nicht entgangen war, liefen die zur näheren Bestimmung der Freiheit geführten Verhandlungen nicht ohne Reibungen ab. In gewissem Sinne verhandelte man bei der Frage, was man denn unter Freiheit verstehen wolle, nicht nur über das rechte Verhältnis von Staat und Kirche, sondern über Vergangenheit und Zukunft des Landes schlechthin. Jedenfalls haben die Prinzipien der demokratischen Revolution, allen voran Freiheit und Gleichheit, eine Dynamik in die Debatte der Nationalversammlung über die Déclaration gebracht, die so manches von der späteren Entwicklung vorausahnen lässt.

In der Anfangsphase der Revolution herrschte indessen noch keine Klarheit über das Wesen und die Ziele der Akteure, vieles schwankte noch; sowohl der revolutionäre Staat als auch die katholische Kirche nahmen erst allmählich, vor allem im Konflikt miteinander, schärfere Konturen an. Die Anfangsphase ist denn auch durch ein einvernehmliches Miteinander von Revolution und Kirche gekennzeichnet. Es ist bereits erwähnt worden, dass es vor allem der niedere Klerus war, der

sich mehrheitlich mit dem Dritten Stand verbündete und die Umwandlung der Generalstände in eine Nationalversammlung ermöglichte. Dabei geschah die Verbindung des Klerus mit dem Bürgertum nicht nur aus revolutionärem Enthusiasmus; vielmehr gaben politische Erwägungen den Ausschlag. Viele hatten mit ihr die Hoffnung verbunden, die neue Regierung würde dem Katholizismus im öffentlichen Leben zur mehr Wirksamkeit verhelfen – im Gegenteil zum alten Regime, dem sie schon seit längerem moralische Laxheit vorwarfen (Maier 2006: 109). Eine solche Hoffnung nährte sich aus der Überzeugung vieler Geistlicher, das Neue, revolutionär Anbrechende sei zutiefst christlich, ja katholisch. Nicht von ungefähr ist der Begriff „christliche Demokratie" zum ersten Mal in der Geschichte in diesem Zeit- und Erfahrungsraum aufgekommen (ebd.: 125). Es war der konstitutionelle Bischof von Lyon, Lamourette, der ihn erstmals im Jahre 1791 im französischen Parlament gebrauchte. Die Annahme einer völligen Übereinstimmung zwischen den Prinzipien der demokratischen Revolution und der christlichen Lehre ist bemerkenswert, war doch die katholische Kirche bis dahin mit dem alten Staat verschwistert, von dem sich die Revolution alsbald schroff abwenden sollte. Aber auch die Revolution und ihre Träger hatten durchaus Gründe, die Nähe und den Beistand der Kirche zu suchen. Die Revolution war mannigfach auf die Dienste der Kirche angewiesen. Sie galt nach wie vor als das unangefochtene Symbol der nationalen Einheit und genoss als solches breite Wertschätzung. Außerdem gingen die Revolutionäre noch selbstverständlich davon aus, dass auch der neue Staat nicht ohne eine religiöse Grundlage auskommen könne. Darüber hinaus waren die administrativen Vermittlerdienste der Kirche zwischen Volk und Nationalversammlung schlicht unentbehrlich. Und so kam es, dass die ersten Monate der Revolution im Zeichen einer engen Allianz zwischen Kirche und Staat standen; der Historiker Albert Mathiez sprach sogar von einer „mariage de l'Eglise et de l'Etat". Für dieses harmonische Miteinander von Staat und Kirche in der Anfangsphase der Revolution hat sich die Szene in das historische Gedächtnis eingeprägt, in der die Vertreter der drei Stände in feierlicher Prozession mit brennenden Kerzen in den Händen zur Kirche des heiligen Ludwig in Versailles ziehen. Daneben gab es genug Gelegenheiten, bei denen die Nationalversammlung mit kirchlicher Präsenz Fühlung aufnahm; auch sie ließ es sich nicht nehmen, wichtige Entscheidungen und Höhepunkte ihres Werdegangs mit dem Glanz kirchlichen Gepränges zu umgeben; sie ließ nicht nur die berühmte Nachtsitzung vom 4. August 1789, in der die Privilegien der alten Stände fielen, mit einem feierlichen Tedeum ausklingen, sondern feierte auch Messen für die Bastillestürmer. „Wo immer sich die maßgebenden Wortführer der Revolution über kirchliche Probleme äußerten", schreibt Hans Maier in seiner klassischen Studie zu *Revolution und Kirche*, „da betonten sie ihre Anhänglichkeit an die römische Kirche und brachten ihren Willen zum Ausdruck, dieser Kirche auch in dem neuen Staatsbau einen würdigen Platz zu schaffen" (ebd.: 78). Es blieb dabei nicht bei bloßen Versicherungen, vielmehr war die Kirchenpolitik der Nationalversammlung

anfangs tatsächlich von dem Wunsch nach enger Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche geleitet. Man wollte also Staat und Kirche keineswegs trennen, sondern im Gegenteil zur Einheit verschmelzen.

Das anfängliche Miteinander von Revolution und Kirche war jedoch von relativ kurzer Dauer. Es bröckelte bereits nach einem Jahr, ging später im revolutionären Strudel unter und endete im blutigen Aus- und Gegeneinander. Der revolutionäre Staat knüpfte zunächst lückenlos an die Tradition des Gallikanismus, indem er mehrere Maßnahmen zur wirtschaftlichen Entmachtung der Kirche ergriff. Im August 1789 wurde die Kirchensteuer (dîme) abgeschafft und im November wurden die Güter der katholischen Kirche verstaatlicht. Wenn auch die finanzielle Notlage des Staates dabei eine wichtige Rolle gespielt haben dürfte, entscheidend war wohl ein anderer Grund. Durch die Wegnahme des Kirchengutes wollten die Mitglieder der Nationalversammlung der Kirche das Rückgrat als eine eigenständige Körperschaft brechen und sie auf diese Weise in die Knie zwingen (Erdmann 1978: 17). Die gallikanische Kirche genoss ja seit Jahrhunderten eigene Freiheiten und Rechte, die sie in gewissem Sinne direkt von Gott ableitete; sie blieb selbst in den Zeiten, in denen die Könige mit harter Hand in sie hineinregierten, eine eigenständige Korporation. Genau dies jedoch wurde zu einem Problem für die Constituante. Die Prinzipien der neuen Ordnung, zumindest so, wie sie von ihren Mitgliedern verstanden wurden, ließen die Kirche zunehmend als ein Fremdkörper erscheinen, den es aufzulösen galt. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen stand das Problem der Souveränität. Im dritten Artikel der *Déclaration* hieß es dazu: „Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément." Für die Nationalversammlung war es ausgemacht, dass die Kirche gegen dieses fundamentale Prinzip der neuen politischen Ordnung verstieß, denn erstens war sie unbestreitbar eine Körperschaft, zweitens übte sie Autorität aus und drittens ging diese nicht von der – vom König auf die ganze Nation übertragenen – Souveränität aus. Dass das Problem ins Grundsätzliche ging, geht auch daraus hervor, dass die Mitglieder der Nationalversammlung auf die weitgehenden finanziellen Angebote der Kirche nicht einmal eingingen. Es ist bezeichnend, dass Mirabeau zur Begründung seiner ablehnenden Haltung auf die Déclaration verwies; da die politische Gesellschaft sich ausschließlich aus Individuen zusammensetze, stehe die Existenz besonderer Korporationen im Widerspruch dazu. Dieser Widerspruch zwischen Kirche und Revolution wurde vollends sichtbar als die Nationalversammlung am 13. April 1790 den Antrag des Mönchs Dom Gerle, den Katholizismus zur Nationalreligion zu erklären, ablehnte. Die Begründung dazu lautete:

„L'assemblé nationale, considérant qu'elle n'a et qu'elle ne peut avoir aucun pouvoir à exercer sur les consciences et sur les opinions religieuses; que la majesté de la religion et le respect profond que lui est dû, ne permettront point qu'elle devienne un sujet de délibération;

considérant que l'attachement de l'Assemblé nationale au culte apostolique, catholique et romain ne saurait être mis en doute […] " (Nicolet 1989: 145)

In der Diskussion wies Mirabeau darauf hin, dass die Nationalversammlung eine „verfassunggebende und nicht theologische Versammlung" sei und dass „die Erinnerungen an die Handlungen der Despoten nicht als Vorbild dienen sollen für das, was die Abgeordneten eines Volkes, das frei sein will, tun sollen"; er versäumte in dem Zusammenhang nicht, an die Intoleranz des Ancien Régime allgemein und an das Gemetzel der Bartholomäusnacht insbesondere zu erinnern (Mirabeau 1989: 250). Dessen ungeachtet blieb der Konflikt zwischen revolutionärem Staat und Kirche bis Mitte des Jahres 1790 latent; er brach erst hervor, als die Constituante sich daranmachte, die Kirche nach ihrem Bilde umzukrempeln. Ihre Mitglieder hatten aus der radikalen Souveränitätskonzeption gefolgert, ihnen stünde es im Namen der Nation zu, über die innere Verfassung der Kirche zu verfügen, ja letztlich den (demokratischen) Prinzipien der *Déclaration* auch dort Geltung zu verschaffen. Gerade dies war mit der am 12. Juli 1790 verabschiedeten Constitution civile du clergé beabsichtigt.[7] Einer der führenden Köpfe der Debatte, die der Neuregelung der rechtlichen und sozialen Stellung des Klerus gewidmet war, ging sogar soweit zu behaupten: „Nous sommes une Convention nationale; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion; mais nous ne le ferons pas." (Furet 1988: 557). Die Zivilverfassung des Klerus ging denn auch weit in der Aneignung und Bemächtigung der katholischen Kirche; sie begründete im Kern eine veritable Staatskirche, die gegen den Einfluss Roms streng abgeschirmt wurde. Sie übertraf aber die gallikanische Tradition mit zwei Änderungen deutlich; die eine sah vor, dass die Kirche sich in ihrer Gliederung an den staatlichen Départements orientierte und die zweite, dass die Bischöfe und Pfarrer nach dem allgemeinen Wahlmodus („par la voie du scrutin et à la pluralité absolue des suffrages") gewählt würden. Hinzu kam ihre Forderung an die Bischöfe und Priester nach einem umfassenden Treueschwur auf die Nation und die Verfassung. Gerade diese Forderung führte zu einer Spaltung des Klerus in zwei Lager. Die eine Hälfte war bereit, den Treueschwur zu leisten, während die zweite Hälfte ihn kategorisch verweigerte. Es ist bemerkenswert, wie weit eine Mehrheit der Geistlichen zu gehen bereit war, um die Einheit der gallikanischen Kirche zu bewahren. Sie waren nicht nur bereit, wenn auch contre-cœur, dem staatlichen Neuzuschnitt der geistlichen Jurisdiktionsbezirke zuzustimmen, sondern auch der demokratischen Wahl von Bischöfen und Pfarrern. Sie waren also bereit, im Grunde alles zu konzedieren – bis auf das Recht, die Zivilverfassung von einer geistlichen Autorität „absegnen" zu lassen, oder mit anderen Worten: unter dem einen Vorbehalt, dass die Kirche als Kirche das Recht behielt, zu dem, was die Ver-

7 Der integrale Text ist abgedruckt in: Giacometti 1926: 3-14.

sammlung wollte, Stellung nehmen zu dürfen. „Das war“, bemerkt Karl-Dietrich Erdmann, „weiß Gott nicht viel, und man könnte sagen, dies sei eine Forderung irgendwo hoch im Himmel abstrakter Spekulation gewesen. Aber genau um diese Frage ging es jetzt. Um sie drehte sich in dieser Entscheidungsstunde das Schicksal der Französischen Revolution.“ (Erdmann 1978: 19). Zur Begründung ihrer eigenständigen Rechtsposition berief sich die Kirche abermals auf die göttliche Stiftung des *sacerdotiums*. Aber die Nationalversammlung ließ nicht mit sich reden und lehnte Verhandlungsangebote ab, sei es im Rahmen des Nationalkonzils oder mit dem Papst, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Eine außerhalb der Volkssouveränität stehende, aus eigenen Rechtsquellen schöpfende Korporation wie die Kirche hatte für sie keine Existenzberechtigung. Die Kirche, so hieß es in der Nationalversammlung, sei im Staat und nicht der Staat in der Kirche. Daraufhin wandte sich der gallikanische Klerus von sich aus an den Papst, in der Hoffnung, er möge der Zivilverfassung zustimmen, um die Einheit der Kirche zu retten. Er kam jedoch diesem Wunsch nicht nach; seine ablehnende Meinung sickerte noch im Sommer durch die Informationskanäle der Opposition, wiewohl er sie – aus Rücksichtnahme auf die französischen Bischöfe – erst am 10. März 1791 kundtat. Auch der König hatte kein Interesse an einer Lösung des Problems gezeigt, weil er sich von einer verschärften Konfrontation zwischen Kirche und Revolution eine Intervention ausländischer Mächte erhoffte, um das Ancien Régime wieder zu etablieren.

Infolge dessen begannen sich die Fronten zu verhärten. Am 10. Oktober 1790 veröffentlichte der deputierte Klerus seine ablehnende Stellungnahme unter dem Titel „Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé“ (Furet 1988: 559). Als eine Einigung nicht in Sicht war, steuerte der revolutionäre Staat auf einen radikaleren Kurs zu; er erließ am 27. November 1790 ein Dekret, in dem er seine Forderung nach einem umfassenden Treueschwur an die Geistlichen bekräftigte und im Falle des Nichtnachkommens drastische Sanktionen ankündigte (Giacometti 1926: 12, 13). Schließlich setzte die Constituante dem Klerus eine Frist von einer Woche. Doch auch dann fand sich keine Mehrheit für die Zivilverfassung. Am letzten Tag des Ultimatums, dem 4. Januar 1791, traten die namentlich aufgerufenen Priester nacheinander vor die Nationalversammlung hin und erklärten mit dem Ausdruck des Bedauerns, dass sie den Eid um des geistlichen Vorbehaltes willen aus Gewissensgründen nicht leisten könnten. Damit war der Bruch zwischen Revolution und Kirche besiegelt. Zu dieser Zeit hatte der Konflikt bereits das ganze Land fiebrig erfasst, manche Provinzen widersetzen sich dem revolutionären Treiben gewaltsam, hier und da gab es sogar bürgerkriegsähnliche Zustände, die Erinnerungen an Zeiten der Religionskriege wachriefen. In den katholischen Widerstandszellen bildeten sich die ersten konterrevolutionären Formationen, die sich einer starken antiklerikalen Front gegenübergestellt sahen. Am 4. Mai 1791 verbrannten gegen die Kirche aufgebrachte Volksgruppen in einer Pariser öffentlichen Kundgebung eine Figur des Papstes, woraufhin dieser seine diplomatischen Beziehungen mit Frank-

reich abbrach. Eine Dynamik der Extremen wurde in Gang gesetzt, die zur Entchristianisierung und zum Terror führen sollte (Ozouf 1988a).

Der revolutionäre Staat verfing sich auch nach dem Scheitern seines Versuches, sich die Kirche einzuverleiben, in Widersprüchen. Obwohl er im ersten Artikel der neuen Verfassung vom 3. September 1791 die Religionsfreiheit („la liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché ") mit dem Zusatz „Les citoyens ont le droit d'élire où choisir les ministres de leurs cultes" gewährleistete, ging er gegen die eidverweigernden Priester („réfractaires") mit harter Hand vor; sie wurden als Feinde der Nation verfolgt, außer Landes gewiesen und später gar mit der Todesstrafe bedroht. Eine massive Auswanderung des römisch-katholischen Klerus in die europäischen Nachbarländer war die Folge. Dem hatte übrigens eine andere restriktive Maßnahme der Nationalversammlung Vorschub geleistet: Am 18. August 1792 hatte sie ein Dekret erlassen, in dem die Beseitigung von religiösen und säkularen Kongregationen angeordnet wurde. Der erste Satz lieferte die Begründung: „L'Assemblé nationale, considérant qu'un Etat vraiment libre ne peut souffrir dans son soin aucune corporation, pas même celles qui, vouées à l'enseignement public, ont bien mérité de la patrie" (Giacometti 1929: 14). Auch hier leuchtet im Hintergrund der Gedanke auf, die einheitliche und unteilbare Souveränität der Nation, die in der Nationalversammlung verkörpert wurde, dulde keine Instanzen zwischen sich und den Individuen. Einige Wochen später schaffte die neu einberufene Versammlung – nunmehr nach dem amerikanischen Vorbild „Convention" genannt – die Monarchie ab und rief am 25. September 1792 die „République française une et indivisible" aus. Damit war das Experiment einer konstitutionellen Monarchie endgültig gescheitert, auch wenn der König Ludwig XVI. erst am 21. Januar 1793 mit der Guillotine enthauptet wurde.

Derweil gerieten die antireligiösen Übergriffe regelrecht außer Kontrolle und erfassten auch die konstitutionelle Kirche, die bis dahin geschont wurde. In der Folge durchzog eine allgemeine Entchristianisierungswelle das Land, wutentbrannte Volksmassen plünderten wahllos Kirchen und massakrierten Geistliche. Die revolutionäre Regierung indes hatte diese gewaltsamen antireligiösen Übergriffe keineswegs gebilligt. Es sind dann auch die Köpfe der Revolutionsregierung Robespierre und Danton gewesen, die sich gegen die antireligiöse Bewegung stemmten. Trotz drastischer Maßnahmen gelang es ihnen erst gegen Mitte des Jahres 1794, den gewaltsamen Ausschreitungen Einhalt zu gebieten. Robespierre hatte den Konvent veranlasst, zu erklären, das französische Volk anerkenne das Höchste Wesen und die Unsterblichkeit der Seele. Er selbst war zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch diese zwei Ideen um keinen Preis der Welt entbehren könne, wenn er der Nichtigkeit entrinnen soll. In seiner Rede vom 7. Mai 1794 über „Die Beziehungen zwischen den religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste" stellte sich Robespierre sowohl gegen die atheistischen Materialisten als auch gegen die Priester. An die Adresse der radikalen

Philosophen rief er, selbst „wenn die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur ein Wahn wäre, so wäre sie doch die schönste aller Schöpfungen des menschlichen Geistes“ (Robespierre 1989: 674). In den Augen des Gesetzgebers sei alles, was für die Welt nützlich und für die Praxis gut sei, auch zugleich die Wahrheit. Der Gesetzgeber solle sich ja hüten, dass geheiligte Band zu zerreißen, das die Menschen mit dem Schöpfer ihres Daseins verbinde, denn die Grundlagen der Bürgermoral seien notwendigerweise mit dem Gedanken an das höchste Wesen und an die Unsterblichkeit der Seele verknüpft. Mögen die Philosophen – kraft einer glücklichen Naturanlage oder einer höheren Vernunft – auch ohne den „Beistand“ dieser Ideen tugendhaft sein, gab er zu verstehen, der Atheismus lasse sich jedenfalls nicht in einer Nation einführen, ohne die Gesellschaft zu ruinieren. Deshalb forderte er:

> „Wir sollten die Moral auf ewige und heilige Grundlagen stellen; wir sollten dem Menschen eine religiöse Achtung für seinesgleichen und ein tiefes Gefühl für seine Pflichten eingeben; das ist die einzige Garantie für das allgemeine Glück; das müssen wir durch alle unsere Institutionen fördern; und vor allem muss die öffentliche Erziehung auf dieses Ziel ausgerichtet sein.“ (Ebd.: 687)

Dass Robespierre indessen nicht die traditionelle Frömmigkeit der katholischen Kirche oder das Christentum als solches meint, geht deutlich aus seiner Priesterschelte hervor. Von den Priestern behauptet er nämlich pauschal, sie seien für die Religion das, was die Scharlatane für die Medizin seien; sie hätten Gott verunstaltet und geleugnet, um in seinem Namen zu regieren: „Sie haben ihn in den Himmel verwiesen wie in einen Palast, und sie haben ihn nur auf die Erde gerufen, um für sich selbst Tribute, Reichtümer, Ehren, Vergnügungen und Macht zu fordern.“ (Ebd.). Der wirkliche Priester des Höchsten Wesens sei die Natur, sein Tempel die Welt, sein Kult die Tugend und seine Feste die Freuden eines großen Volkes, das sich unter seinen Augen versammele, um die zarten Bande universeller Brüderlichkeit zu knüpfen und ihm Huldigungen reiner Herzen darzubringen. Robespierre verlangte denn auch, unter der Schutzherrschaft des Höchsten Wesens Feste zu feiern:

> „Ein wohlverstandenes System von Festen wäre zugleich ein zartes Band der Brüderlichkeit und wirksames Mittel der Regenerierung. Veranstaltet also für die ganze Republik allgemeine und feierliche Feste; schafft auch für jeden einzelnen Ort besondere Feste, die Ruhetage sein sollen und das ersetzen müssen, was die Umstände zerstört haben. All diese Feste sollen die edlen Gefühle wecken, die den Reiz und die Schönheit des menschlichen Lebens, die Begeisterung für die Freiheit, die Liebe zum Vaterland und die Achtung vor den Gesetzen fördern.“ (Ebd.: 689)

Ohne Zwang und ohne Verfolgung sollen sich alle Sekten miteinander in dem „universellen Glauben an die Natur“ zusammenfinden. Gleichzeitig versicherte Robe-

spierre aber, dass er die Religionsfreiheit respektieren möchte. Damit scheint Robespierre unterscheiden zu wollen zwischen dem, was die Einzelnen glauben können, und dem, was sie als Bürger glauben müssen. Dieses spannungsvolle Programm erinnert stark an die Überlegungen von Jean-Jacques Rousseau über die Zivilreligion im Contrat social, und nicht von ungefähr holt Robespierre in der zitierten Rede zu einer Huldigung des Genfer Philosophen aus, wenn auch ohne ihn beim Namen zu nennen. „Ach, wenn er Zeuge dieser Revolution hätte sein können, deren Vorläufer er war, und die ihn zum Panthéon geführt hat!“ (ebd.: 681). Tatsächlich wurde die Asche Rousseaus am 11. Oktober 1794 ins Panthéon überführt – übrigens in die unmittelbare Nachbarschaft Voltaires. Rousseau erfreute sich vor allem bei den Jakobinern maßloser Verehrung; bereits im Oktober 1790 wurde seine Büste samt einem Exemplar des „Contrat social“ im Saal der Nationalversammlung aufgestellt (Manin 1988: 873). Aber nicht nur die Akteure der Revolution haben Rousseau mit der Französischen Revolution identifiziert, sondern auch die Interpreten und Historiker dieser Zeit, angefangen mit Edmund Burke (Furet 1994: 11).[8] Lakanal hingegen konstatierte in seinem Bericht zur Überführung in das Panthéon, der „Gesellschaftsvertrag“ Rousseaus habe nicht die Revolution herbeigeführt, sondern umgekehrt die Revolution erkläre gewissermaßen erst den „Gesellschaftsvertrag“ (Manin 1988: 885). Allein diese Umkehrung zeigt, wie schwierig es ist, den Einfluss eines politischen Denkers in einem so vielschichtigen Ereignis wie die Französische Revolution adäquat einzuschätzen. Hier ist es weder möglich noch nötig, im Einzelnen darauf einzugehen. Der Hinweis sollte genügen, dass die dem Panthéon zugrunde liegende Idee der Anerkennung großer „unsterblicher“ Männer durch das Vaterland Rousseau gefallen hätte (Rehm 2006: 149). Es ist bezeichnend, dass das Gebäude im Auftrag von König Ludwig XV. in den Jahren 1764 bis 1790 als Kirche errichtet, nach dessen Vollendung jedoch von den Führern der Revolution zu einer säkularen Grab- und Gedenkstätte der Nation umgewidmet wurde; als profaner Tempel für berühmte „unsterbliche“ Männer diente er zur sakralen Überhöhung der Revolution (Ozouf 2001).

Auch das Experiment mit den revolutionären „Kulten“ und Festen bedeutete „un transfer de sacralité “, wie Mona Ozouf gezeigt hat (Ozouf 1979: 441). Der revolutionäre Staat hatte nach dem Scheitern seiner Kirchenbemächtigungspolitik begonnen, sich von der christlichen Tradition abzuwenden und nach eigenen Funda-

8 Edmund Burke schreibt in seinen „Reflections on the Revolution in France“: „I believe, that were Rousseau alive, and in one of his luid intvals, he would be shocked at the practial phrenzy of his scholars, who in there paradoxes are servile imitators; and even in their incredulity disover an implicit faith.“ (Burke 1993: 172). Und in seinem „Letter to a Member of the National Assembly“ heißt es an einer Stelle: „I am sure that the writings of Rousseau lead directly to this kind of shameful evil“ (ebd.: 274).

menten Ausschau zu halten. Es galt, die Einheit des republikanischen Gemeinwesens mit „eigenen Mitteln“ zu stiften, was auf eine politisch-philosophische Neugründung hinauslief. Mit Vernunftkult, Dekadenkalender und einer neuen Zeitrechnung brachte der revolutionäre Staat seinen Willen zum Bruch mit der Vergangenheit deutlich zum Ausdruck. Ein politischer Erwartungs- und Sinnhorizont jenseits des Christentums sollte begründet werden, damit die Bürger das Leben auch im neuen Gemeinwesen als beglückend und verpflichtend zugleich erfahren. Bereits die Verfassung vom September 1791 sah politische Feste vor. Im vorletzten Absatz des ersten Titels heißt es dort: „Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois.“ Hans Maier charakterisiert die revolutionären Feste mit den Worten, sie seien halb Nachklang barocken Pomps, halb Vorspiel moderner Nationalfeste und -feiertage, ebenso ein Instrument politischer Massenwirkung und Propaganda wie auch ein Magnet und Sammelpunkt der Künste – von der Architektur und Malerei bis zur Dichtung, von der Musik bis zum Theater (Maier 2006: 271). Durch Märsche und Tänze, Spiele und Prozessionen, Bilder und Symbole soll der einzelne aus dem Alltag, aus der Isolation herausgerissen werden; er soll sich vereinigen mit allen und aufgehen in der politischen Gemeinschaft. Ein Gefühl der Einheit, der Zusammengehörigkeit soll entstehen. Kurzum: Im revolutionären Fest soll der Mensch wiedergeboren werden als Bürger. Dabei ist es erstaunlich, wie selbstverständlich und stark die Orientierung am Vorbild der römischen Republik war, hatte doch der revolutionäre Staat der Vergangenheit den Krieg erklärt. Hannah Arendt bemerkt in einem Artikel über die Autorität, ausgehend von dem Marxschen Urteil, die Französische Revolution sei im römischem Kostüm auf der Bühne der Geschichte erschienen: „Entscheidender als das Kostüm war, dass sie alle [die modernen Revolutionen, AC.] von dem römischen Pathos der Grundsteinlegung, dem römischen Enthusiasmus für die Gründung eines neuen politischen Körpers beseelt waren.“ (Arendt 2012: 198).

Doch unterscheidet sich die Grundsteinlegung der Französischen Revolution wesentlich von den vorangegangenen darin, dass sie nicht nur eine neue Zeit anbrechen lässt, sondern in ihrem Erwartungshorizont die Erlösung des Menschengeschlechts verheißt. Damit ist eine andere Möglichkeit der Verhältnisbestimmung von demokratischer Revolution und Religion angedeutet, nämlich die Revolution selbst als eine neue Religion zu verstehen (Lefort 1992). Diese Lesart wurde bereits von den Zeitgenossen der Revolution in kritischer Absicht bemüht, sie gehört seitdem zum Denkkanon der Revolutionshistoriker von Edmund Burke über Jules Michelet bis Jacob Talmon. Auch wurde sie von Tocqueville in seinem Spätwerk „L'Ancien Régime et la Révolution“ aufgegriffen und thematisiert. Die Französische Revolution sei hinsichtlich dieser Welt genauso verfahren, wie die religiösen Revolutionen im Blick auf das Jenseits. Beiden sei gemeinsam, den Menschen schlechthin ohne Rücksicht auf Zeit und Ort zu betrachten:

„Comme elle avait l'air de tendre à la régénération du genre humain plus encore qu'à la réforme de la France, elle a allumé une passion que, jusque-là, les révolutions politiques les plus violentes n'avaient jamais pu produire. Elle a inspiré le prosélytisme et fait naître la propagande. Par là, enfin, elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvanté les contemporains ; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'islamisme, a inondé toute la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs." (Tocqueville 1988: 108)

Die Französische Revolution sei also selbst eine neue Religion geworden, wenn auch eine unvollkommene Religion, ohne Gott und ohne ein Leben im Jenseits, weil sie die Wiedergeburt und Erlösung der Menschen, ja der Menschheit zu ihrer „heiligen" Sache gemacht habe.[9] Dabei geht es im Kern um den Glauben der Menschen an sich selbst, nachdem sie sich als Ursprung und Gegenstand der Politik „entdeckt" haben. Im Fortgange seiner Analyse kommt Tocqueville explizit auf den Glauben der Revolutionäre an sich selbst zu sprechen, der uns – fügt er bedauernd hinzu – abhanden gekommen sei. Sie hätten an der Vervollkommnungsfähigkeit und Macht des Menschen nicht gezweifelt, an seine Tugend geglaubt und sich für seinen Ruhm begeistert. Kurzum: Sie hätten jenes stolze Vertrauen („confiance orgueilleuse ") in ihre Kräfte gesetzt, das oft zum Irrtum führe, ohne das ein Volk aber zu nichts tauge als zum Dienen (ebd.: 247). Diese Gesinnungen und Leidenschaften hätten bei den Revolutionären Wirkungen entfaltet, die gewöhnlich von den Religionen ausgingen: Sie hätten die Menschen dem individuellen Egoismus entrissen, zu Heldenmut und Aufopferung begeistert und gegenüber kleinen

9 Der Begriff „politische" bzw. „säkulare" Religion, der im 20. Jahrhundert zur Bezeichnung von totalitären Regimes konzeptualisiert worden ist, ist bei Tocqueville an dieser Stelle zum Greifen nahe. Aber die Sache selbst scheint doch von ihm ganz gut getroffen zu sein, wenn er schreibt: „La révolution française a opéré, par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre" (Tocqueville 1988: 108). Erich Voegelin unterscheidet in seiner Studie „Die politischen Religionen" von 1938 das Christentum als überweltliche Geistesreligion von den innerweltlichen politischen Religionen, die „das Göttliche in Teilinhalten der Welt" suchen und finden, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse oder der Staat (Voegelin 1938 : 16, 63). Raymond Aron, auf den das Konzept der säkularen Religionen zurückgeht, schlägt in einem totalitarismuskritischen Aufsatz mit dem Titel „L'avenir des religions séculiers" von 1944 folgende Definition vor: „les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanoui et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité" (Aron 1996: 153). Die Nähe beider Autoren zu Tocqueville ist kaum zu übersehen.

Glücksgütern gleichgültig gemacht. Der Gedanke, die Revolution selbst habe sich in den Rang einer Religion verstiegen, dürfte vor allem auf ihre radikale, ultrademokratische Phase zutreffen, in der sie die Menschen mit „wahrer Freiheit“ und Tugend beglücken wollte – selbst gegen ihren Willen. Das Bestreben, vom ganzen Menschen mit religiösem Eifer Besitz zu ergreifen, war in gewissem Sinne ihrem Glauben an die Menschheit eingeschrieben. Von daher kommt es, dass sie neben sich keine Kirche dulden wollte und konnte; oder um es mit den Worten des Historikers Jules Michelet zu sagen: „La Révolution n'adopta aucune Église. Pourquoi? C'est parce qu'elle était une Église elle-même.“ (Michelet 1952: 12).

Doch dieser Zustand, selbst eine Kirche zu sein, konnte nicht von Dauer sein; er wurde im Jahr 1795 aufgeweicht und abgelöst durch die Trennung von Staat und Kirche. Am 21. Februar 1795 erlässt der Konvent ein Dekret, das bereits im Titel zum ersten Mal in der Geschichte des Landes die Trennung von Staat und Kirche verfügt.[10] Zu diesem Anlass trug der Abgeordnete François Antoine Boissy d'Anglas im Namen des Wohlfahrtsausschusses dem Nationalkonvent einen Bericht über Religionsfreiheit vor, der Elemente einer Antwort auf die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik enthält. Zunächst kritisierte Boissy d'Anglas die revolutionäre Kirchen- und Religionspolitik in durchaus scharfen Tönen; die verfassungsgebende Nationalversammlung habe leider der Versuchung erlegen, Kirche und Staat in neuer Gestalt wieder zusammenzuführen anstatt die Politik vom Einfluss der Religion zu befreien. Aus dieser Gemengelage sei später die Dechristianisierungsbewegung hervorgegangen, deren Rasereien und Verbrechen das politische Anliegen der Revolution diskreditiert hätten. Man beleidige die Menschen des 18. Jahrhunderts, wenn man glaube, sie erneut zu Religionskriegen anstacheln zu können, hätten sie doch gerade ihre heiligen Rechte mutig erkämpft. Der religiöse Fanatismus habe in der Geschichte viel Unheil angerichtet; die Massaker in der Bartholomäusnacht seien nur ein dunkles Kapitel unter vielen in dem langen „Sündenregister“ der Religion. Die Religion sei in den Händen von Tyrannen zu einem Instrument der Sklaverei verkommen, das den Menschen sogar beibringe, ihre Ketten zu lieben:

> „la religion devenant entre les mains des tyrans un instrument d'esclavages, servile par sa nature, auxiliaire du despotisme par son essence […] intolérant et dominatrice, s'associant aux crimes des rois pour les autoriser aux yeux des peuples, s'associant à la longue faiblesse des peuples pour la transformer en une sorte de vertu, elle avait abruti l'espèce humaine jusqu'au point de lui fait adorer les chaines même dont elle l'accablait. Une morale bienfaisante et douce enveloppait quelquefois l'absurdité de ses dogmes et l'atrocité de ses combinaisons ;

10 „Décret relatif à la séparation de l'Etat et de l'Eglise “ vom 21. Februar 1795 (Giacometti 1926: 24).

des abstinences commandées par elle piquait l'amour-propre des consciences, et des illusions quelquefois touchantes offraient des aliments à la sensibilité, des espérances au malheur." (Boissy d'Anglas 1795: 8).

Kurzum, die Religion habe den Menschen die Tröstungen, die sie von ihr erhalten hätten, sehr teuer verkauft. Nach all den Irrungen und Wirrungen in der Geschichte sei die Zeit gekommen, um Religion und Politik voneinander zu trennen. Fortan soll die Religion von der Regierung nur noch als Privatmeinung betrachtet werden; keine Religion soll verfolgt werden, solange sie die öffentliche Ordnung nicht gefährdeten oder eine Moral gegen die Gesetze des Staates und die Prinzipien der Regierung predigten; aber auch nicht bevorzugt behandelt oder gar mit öffentlichen Mitteln unterstützt werden. Die Politik habe das Recht und die Verantwortung, die öffentlichen Interessen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu rücken, um die moralischen Bindungskräfte der Bürger untereinander und zum Vaterland zu stärken. Daneben müsse jeder Bürger einen Platz finden, um seine Religion zu praktizieren; denn: „L'empire de l'opinion est assez vaste pour que chacun puisse y habiter en paix, et le cœur de l'homme est un asile, sacré où l'œil du gouvernement ne doit pas descendre." (ebd.: 14). Gleichwohl macht der Abgeordnete daraus keinen Hehl, dass er in der Religion letztlich einen absurden Kinderirrtum erblickt, der früher oder später durch die Aufklärung der Menschen behoben werden wird. Neben der Polizeiaufsicht ist es denn auch vor allem das Erziehungs- und Schulwesen, mit dem die Republik der Religion zu Leibe rücken soll, damit die Menschen endlich „erwachsen" werden.

„Vous aurez une instruction universelle, elle fera succéder la raison à la superstition et à l'erreur. C'est par l'instruction que seront guéries toutes les maladies de l'esprit humaine; c'est elle qui anéantira toutes les sectes, toutes les préjugés, qui sera restituer à la morale cette force et cet éclat qu'elle ne doit tirer que de la raison et du sentiment. Emparez-vous de son influence, dirigez-là vers le perfectionnement de l'espèce humaine" (ebd.: 16)

Boissy d'Anglas lobt den Konvent dafür, dass er die Religion mit dem Beistand der Philosophie aus Politik und Regierung verdrängt habe; er spricht von einem kostbaren Triumph für die Demokratie: „Ce triomphe est de tous ceux que vous avez remportés celui qui consolide le mieux la démocratie que vous avez jurée." (Ebd.: 8). Noch am selben Tag erließ der Konvent das erwähnte Dekret zur Trennung von Staat und Kirche. Im ersten Artikel wird die Religionsfreiheit verbürgt, im zweiten das Finanzierungsverbot bekräftigt, im dritten mitgeteilt, dass zukünftig keine Räumlichkeiten für den Gottesdienst zur Verfügung gestellt werden; sodann stellt der fünfte Artikel klar, dass das Gesetz kein „Religionspersonal" anerkennt und fügt einschränkend hinzu: „Nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements ou costumes affectés à des cérémonies religieuses." (Giacometti 1926: 24). Und der

sechste Artikel gibt die Anordnung, alle Bürger, die sich zu Zwecken der Religionsausübung versammeln, polizeilich zu „überwachen" – im Rahmen der allgemeinen Sicherheitsordnung. Schließlich macht der siebte Artikel vollends deutlich, wie restriktiv die Trennung von Staat und Kirche aufgefasst ist: „Aucun signe particulier à un culte ne peut être placé dans un lieu public ni extérieurement, de quelque manière que ce soit. Aucune inscription ne peut désigner le lieu qui lui est affecté. Aucune proclamation ni convocation ne peut être faite pour y inviter les citoyens." (Ebd.). Das französische Trennungsregime verbannte von Anfang an die Religion als dem Partikularen zugehörig aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre bzw. in die Sakralräume der katholischen Kirche, da die Republik die gewährte Freiheit gegen sich im Einsatz sah.

Dabei ist es aufschlussreich, dass die Trennung von Staat und Kirche weniger aus Treue zu demokratischen Prinzipien denn aus Handlungszwängen der historischen Situation erfolgte; auch wenn die religionskritische Haltung der revolutionären Akteure dabei eine bedeutende Rolle gespielt hat, war die finanzielle Lage des revolutionären Staates entscheidend. Dieser Umstand legt nahe, den Bruch zwischen Revolution und Kirche bzw. Demokratie und Religion eher als das Werk von kontingenten historischen Umständen zu betrachten. So führte Tocqueville die Kollision von Revolution und Kirche auf die Bedingung einer unstatthaften Vermengung des geistlichen Auftrags mit weltlichen Machtinteressen zurück. Denn nicht als religiöse Lehre, sondern vielmehr als politische Institution habe das Christentum wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen; nicht weil die Priester sich anmaßten, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherren, Administratoren in dieser Welt waren (Tocqueville 1988: 102). Tocqueville hat sich indessen mit dieser Erklärung des Konfliktes zwischen Revolution und Kirche nicht begnügt. An anderer Stelle seines Revolutionsbuches zieht er in Betracht, dass dabei womöglich doch prinzipielle Unvereinbarkeiten eine Rolle gespielt haben:

> „L'Eglise faisait obstacle, par les principes mêmes de son gouvernement, à ceux qu'ils voulaient faire prévaloir dans le gouvernement civil. Elle s'appuyait principalement sur la tradition: ils professaient un grand mépris pour toutes les institutions qui se fondent sur le respect du passé; elle reconnaissait une autorité supérieure à la raison individuelle: ils n'en appelaient qu'à cette même raison; elle se fondait sur une hiérarchie: ils tendaient à la confusion des rangs. Pour pouvoir s'entendre avec elle, il eût fallu que de part et d'autre on eût reconnu que la société politique et la société religieuse, étant par nature essentiellement différentes, ne peuvent se régler par des principes semblables; mais on était bien loin de là alors […]" (ebd.: 242).

In der Tat: Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass es einen Gegensatz zwischen den Prinzipien der katholischen Kirche und der demokratischen Revolution gab:

Tradition, höhere Autorität und Hierarchie auf der einen Seite, Traditionskritik, individuelle Vernunft und Gleichheit auf der anderen Seite. Auch Hans Maier lässt in seiner Analyse keinen Zweifel daran, dass das historische Erbe in den Verwicklungen der Revolution mit der katholischen Kirche mächtig zu Buche schlug. Er betont ganz im Sinne Tocquevilles, dass die Problematik von Staat und Kirche, wie sie in der Revolution hervortrat, in den Verhältnissen des Ancien Régime vorgebildet war.

„Erst dadurch“, schreibt Hans Maier, „dass die Freiheitsrechte der Kirche die Form ständischer Privilegien angenommen hatten, war die Religion politisch verwundbar geworden. Erst dadurch, dass sich in der alten Monarchie kirchliche und staatliche Sphäre vermischt hatten, konnte im Lauf des Säkularisierungsprozesses [...] der totalitäre Monismus der Jakobiner entstehen. Der gegenreformatorischen Verengung und Verhärtung der katholischen Kirchenidee kommt ein [...] sicherlich bedeutender Anteil am Schicksal der französischen Kirche in der Revolution zu […]“ (Maier 2006: 135).

Aber auch Hans Maier spricht dem Konflikt zwischen Kirche und Revolution eine prinzipielle Dimension zu, wenn er – einige Zeilen vorher – feststellt, Kirchenstruktur und revolutionärer Wille hätten einander widersprochen; die Revolution habe eben nicht eine geordnete Zusammenarbeit, sondern die Unterordnung und Einverleibung der Kirche gewollt. Der revolutionäre Staat glaubte letzten Endes, die Kirche als eine Korporation mit eigenem Recht nicht dulden zu können, weil sie ihre Machtbefugnis nicht aus der Souveränität der ganzen Nation erhielt, sondern von Gottes Hand. Freilich handelt sich hierbei um ein bestimmtes, rigoroses Verständnis davon, was das demokratische Legitimitätsprinzip der Volkssouveränität bedeutet und erfordert. Dass andere Lesarten und Anwendungen von Volkssouveränität möglich waren und sind, hat die seitherige Geschichte der Demokratie gezeigt, beginnend mit den Vereinigten Staaten von Amerika.

In dem Zusammenhang stellt sich jedoch die Frage, warum die Souveränität der Nation von den französischen Revolutionären (mit Hilfe und in enger Heranführung an die Rousseausche Denkfigur „volonté générale“) streng monistisch bzw. „demokratietotalitär“[11] ausgelegt wurde. Sicherlich spielte auch hier die historische Konstellation eine wichtige Rolle, weil sie den Handelnden bestimmte Zwänge und Erfordernisse auferlegte bzw. mit auf den Weg gab. Die Nationalversammlung, die sich gleichsam in einem symbolischen Staatsstreichakt selber ausgerufen hatte, war in ihrem Bemühen, sich nachträglich Legitimität zu verschaffen, versucht, ihre Re-

---

11 Die Verwendung des Wortes „demokratietotalitär“ erfolgt in Anlehnung an Jacob Talmon, der in seinem 1952 veröffentlichten Hauptwerk „die Ursprünge der totalitären Demokratie“ in der Französischen Revolution verortet hat.

präsentativität durch eine besonders radikal exklusive, ja absolutistische Lesart der Souveränität unter Beweis zu stellen; anders gewendet: das Anrecht darauf, für die Gesamtheit des Volkes zu sprechen und zu handeln, in der heiklen Konkurrenzlage mit dem König an sich zu reißen. Der nachdrückliche Rückgriff und Bezug auf die Menschenrechte ist in diesem Kontext zu sehen, er rührt von dem Legitimitätsdefizit der Nationalversammlung her.[12] Marcel Gauchet schreibt hierzu:

„Puisque les représentants de la nation, qui se chargent de lui donner une constitution, ne sont pas pleinement légitimes par eux-mêmes, ils vont donner directement la parole, au-delà d'eux mêmes, à la source vraie et ultime de toute légitimité: aux droits de l'homme. […] La constitution devra ensuite en découler de manière logique. Les représentants, une fois la base mise en évidence, n'auront plus à fonctionner que comme des traducteurs ou des metteurs en forme de ce que dictent les droits de l'homme […].“ (Gauchet 2001: 35)

Die Repräsentanten der Nationalversammlung verstanden infolge dessen ihr Handeln und Unterlassen lediglich als Emanationen und Übersetzungen der „heiligen“ Menschenrechte, so dass sie soweit gehen konnten, den Anspruch anzumelden und geltend zu machen, nicht nur die Nation zu repräsentieren, sondern mit ihr identisch zu sein. Unter diesen Voraussetzungen konnten sie sich gar nicht irren, sie hatten sich durch eine sichere Distanz zur Wirklichkeit unangreifbar gemacht. Auf anderem Wege und mit anderen Mitteln wurde das erreicht, was die Könige der absoluten Monarchie mit Gottes Hilfe zuwege brachten, nämlich die unverbrüchliche Einheit des politischen Gemeinwesens zu verkörpern. Dabei erfolgte die Übertragung

12 Hasso Hofmann streift in seinen Überlegungen „Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen“ diesen Aspekt deutlich, wenn er schreibt, der Bezug auf die universellen Menschenrechte sei weder in Frankreich noch in den Neuenglandstaaten einer ideell humanitären Motivation entsprungen; denn er sei nicht zu trennen von „bestimmten politischen Rechtfertigungsbedürfnissen“. Namentlich die Amerikaner seien gezwungen gewesen, meint Hofmann, den entscheidenden Schritt der Verallgemeinerung zu tun und aus den ererbten Freiheiten britischer Untertanen universelle Menschenrechte zu machen, weil jene „birthrights“ bei der Trennung vom Mutterland einer neuen Geltungsgrundlage bedurften, welche gleichzeitig die Sezession zu rechtfertigen geeignet war (Hofmann 1988: 848). Dies gilt nicht minder für Frankreich; man ersetze lediglich das Mutterland durch das Ancien Régime, von dem sich die revolutionäre Nationalversammlung nicht weniger radikal trennen wollte. Die Verschwisterung der Menschenrechte mit der Volkssouveränität sowohl im amerikanischen als auch im französischen Fall erklärt auch Peter Graf Kielmansegg historisch durch den Umstand, dass beide als „Kampfinstrumente“ gegen die alte politische Ordnung eingesetzt worden seien, um die Begründung einer neuen zu rechtfertigen (Kielmansegg 1981: 103).

der Souveränität vom König auf die Nation symbolisch nahezu nahtlos, da es sich bei beiden Subjekten um „Kollektivsingulare“ handelte. Freilich hatte der revolutionäre Versuch der Nationalversammlung, sich die Nation über die Menschenrechte gewissermaßen anzueignen, eine innere Dynamik freigesetzt, die sich alsbald mit Gewalt gegen Menschenrechte und nationale Einheit richten sollte, bis sie sich schließlich in Selbstzerfleischung verzehrt hatte. Denn was die Menschenrechte „diktierten“, lag keinesfalls auf der Hand, um Gehalt und Umfang ihrer Bedeutung wurden unerbittliche Deutungs- und Machtkämpfe ausgetragen. Die revolutionären Versuche, ihnen Leben einzuhauchen, sie in eine politische Ordnung zu überführen, scheiterten abermals kläglich. Das „Diktat“ der Menschenrechte ist später dann auch ob seiner Unschärfe in eine Art „Diktatur der Prinzipien“ ausgeartet, das sich vor keiner Realität ducken wollte. Infolge dessen stellen sich die Revolutionsjahre einem als ein gigantisches politisches Laboratorium dar, in dem der autonome Mensch mit seiner entfesselten „Phantasie“ ans Werk geht und sich dabei nicht selten „übernimmt“.

Dieser Hang zur (prinzipiellen) Radikalisierung der Revolution dürfte – neben den Engpässen der historischen Situation – nicht zuletzt auf den Einfluss der französischen *Lumières* zurückgehen. Der Einfluss der französischen Aufklärungsbewegung auf das revolutionäre Geschehen ist ein bekanntes und zugleich schwieriges Kapitel der politischen Ideengeschichte, das hier lediglich am Rande berührt worden ist (als etwa von der Nähe eines Robespierre zu Rousseau die Rede war) (Mornet 1947; Chartier 1990). Mit einiger Vereinfachung hat man sogar die Revolution in zwei Phasen geteilt, nämlich in eine vorwiegend empirisch-liberale, die von Montesquieus’ „Esprit des lois“ geprägt sei, und in eine radikal-dogmatische, die eher den Geist Rousseaus geatmet habe (Baczko 1988: 782).[13] Gegenüber solch verallgemeinernden Einflusszuschreibungen ist jedoch Vorsicht geboten; denn die Erfordernisse und Herausforderungen der historischen Situation haben den Rekurs und die Aneignung des philosophischen Gedankengutes der Lumières angeleitet und bedingt. Auf ein wichtiges Beispiel angewendet, heißt dies: „La Déclaration des droits de l’homme s’explique moins par ses emprunts, où se retrouvent à la fois

---

13 Stellvertretend für andere sei auch hier Tocqueville genannt. In den Fragmenten zur Fortsetzung seines Spätwerks „L’ancien régime et la révolution“ findet sich diese Sichtweise, die Montesquieu und Rousseau einander gegenüberstellt. Dort heißt es über den Verlauf der Revolution: „Zu Beginn wird nur davon gesprochen, wie die Gewalten besser ausgewogen, die Beziehungen der Klassen besser geregelt werden können, bald aber geht, läuft, jagt man der Idee der reinen Demokratie nach. Zu Anfang wird Montesquieu zitiert und ausgelegt, zum Schluss spricht man nur noch von Rousseau; er ist der einzige Lehrmeister der Revolution in ihrer Blütezeit geworden und wird es bleiben [...].“ (Tocqueville 1954: 240).

Locke et Montesquieu, Rousseau et les constitutions américaines, que par le *besoin* auquel elle répondait, celui de redéfinir le champ politique en termes de liberté et de droit.“ (Ebd.: 783, Herv. i.O.). Darüber hinaus wurden nicht selten Leitmotive und Werte der Aufklärungsphilosophie auf den verschlungenen Wegen der Revolution in ihr Gegenteil verkehrt: aus Kosmopolitismus wurde erobernder Nationalismus, aus Pazifismus Militarismus, aus Toleranz Fanatismus, schließlich aus Freiheit Terror. Mit anderen Worten: Die Revolution hat den vererbten Ideen der Lumières nicht nur ihre eigenen Zwänge und Formen auferlegt und übergestülpt; sie hat sie in ihren Mühlen zermahlen. Dennoch kann man sagen, die Aufklärungsphilosophie habe eine Art „magistère d'opinion“ auf die Revolution ausgeübt.[14] Wichtige Elemente der revolutionären Mentalität sind ohne das Erbe der französischen Aufklärung kaum denkbar. Das schier unermessliche Vertrauen in die Vernunft und die damit einhergehende Fortschrittsgläubigkeit, aber auch der Glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit (perfectibilté) des Menschen, der nahe legte, man könnte den Menschen neu schaffen, waren für die Revolution zweifelsohne von eminenter Bedeutung. Die Régéneration, ursprünglich ein religiöser Begriff, der das neue Leben nach der Wiedergeburt bezeichnete, avancierte nicht von ungefähr zu einem der zentralsten Konzepte der Revolution.[15] Aus diesen Denkdispositionen ging schließlich der Glaube hervor, die soziale und politische Welt ließe sich machen, ja beliebig herrichten, wenn man nur wolle. Infolge dessen wurde die Politik in gewissem Sinne neu konzipiert als ein kollektiver Handlungsmodus, in den „messianische“ Hoffnungen und Erwartungen investiert wurden.[16] Die Akteure der Revolution

---

14 Der Ausdruck stammt von Bernard Manin. Er benutzt ihn zur näheren Charakterisierung des Einflusses von Rousseau auf die Revolution (Manin1988: 881).

15 Mona Ozouf schreibt zum Thema „Régénération“ im Erfahrungshorizont der Revolution: „bientôt on ne parlera que de *la* régénération, un programme sans limites, tout à la fois physique, politique, moral et social, qui ne prétend à rien moins qu'à créer un ‚nouveau peuple' […] On est ici au cœur des rapports entre la Révolution et le totalitarisme puisque l'une et l'autre font la promesse quasi religieuse d'un homme neuf“ (Ozouf 1988: 821, 829, Herv. i.O.).

16 Jacob Talmon betrachtet in seinem Buch „Die Ursprünge der totalitären Demokratie“ die Französische Revolution im Anschluss an Tocqueville als eine politische Bewegung des Messianismus, die sich anschickte, das ewige menschliche Sehnen nach einer endgültigen Auflösung aller Widersprüche und Konflikte in einen Zustand völliger Harmonie, eben nach Erlösung, zu stillen (Talmon 1961: 230). Auch John Courtney Murray bezieht sich in seinen Überlegungen zu „Church and Totalitarian Democracy“ auf Tocqueville und Talmon, auch wenn er dessen These, sowohl die totalitäre als auch die liberale Gestalt der Demokratie gingen letztlich auf dieselben Prämissen zurück, entschieden kritisiert (Murray 1952: 532). Gleichwohl betrachtet der Jesuit den französischen Fall mit den Denkka-

glaubten bis zum Schluss, den Gang der Dinge unter Kontrolle zu haben, waren doch ihre Prinzipien, die mit schlagender Deutlichkeit das Wahre vom Falschen und das Gute vom Schlechten sonderten, vernünftig; noch darin zeigten sie sich umweht vom „Geist" der Lumières. Dazu noch einmal Bronislaw Baczko:

„Leurs porte-paroles et idéologues perçoivent la crise, définissent ses enjeux et son issue, leur propre rôle et celui de leurs adversaires, à travers les valeurs et les concepts élaborés par les Lumières. C'est dans le langage et avec les représentations hérités des Lumières qu'ils donnent une signification globale à la crise ; elle opposerait le droit à l'arbitraire, la liberté au despotisme, la justice aux privilèges. Une signification qui, en raison même du caractère universel des valeurs impliquées, compromettait une approche pragmatique des problèmes concrets qui se trouvaient au centre du conflit, radicalisait les positions et ramenait toutes les questions débattues à une seule, celle de la transformation du pouvoir politique considéré précisément comme instance décisive du réaménagement de l'ordre social." (Ebd.: 780)

Der Einfluss der französischen Aufklärungsphilosophie war zweifelsohne auch im Konflikt der Revolution mit der katholischen Kirche am Werke – zumal ihr, im Unterschied zur deutschen und englischen Aufklärungstradition, eine starke antiklerikale und materialistisch-atheistische Stoßrichtung eigen war (Hazard 1949; Cassirer 1998). Sie hat in gewissem Sinne der Revolution auch in religionspolitischer Hinsicht den Weg bereitet, indem sie mit ihrer vernichtenden Kritik das Gottesgnadentum der absoluten Monarchie delegitimierte. Das Christentum musste um die Mitte des 18. Jahrhunderts seine Wahrheit an Maßstäben bewähren, die nicht mehr seine waren; die Vernunft löste sich allmählich aus der Umklammerung der Religion, um ihr von außen mit Fragen und Forderungen zu Leibe zu rücken. Das Christentum musste fortan seine Wahrheitsansprüche vor dem „Richterstuhl der Vernunft" rechtfertigen. Rousseau erklärt im vierten Buch seines *Émile*, er wolle aufrichtig die Wahrheit suchen, dabei aber nichts auf dem Vorrecht der Geburt, auf die Autorität der Kirchenväter und der Pfarrer geben, sondern, alles was sie seit der Kindheit gelehrt haben, der „Prüfung des Gewissens und der Vernunft" unterziehen; wenn er seine Vernunft unterwerfen solle, brauche er vernünftige Gründe dazu (Rousseau 1999: 363). Später hat auch Immanuel Kant, der mit seiner Philosophie gewissermaßen den Höhepunkt der Aufklärungsbewegung markiert, diesen Rechtfertigungsanspruch der Vernunft klaren Ausdruck verliehen; am Ende seiner kleinen Schrift „Was heißt: Sich im Denken orientieren?" heißt es: „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfäl-

tegorien Talmons; er spricht von einer „secular eschatology - the reign of *les lumières* in an order of perfect liberty, equality and justice, fraternity and *bonheur*" (ebd.: 537, Herv. i.O.).

tiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein." (Kant 2008: 59). Mit diesem Rechtfertigungsanspruch der Aufklärung tat sich die katholische Kirche besonders schwer; sie verlangte zur Errettung des Seelenheils kategorisch den Gehorsam und ließ auch sonst mit ihrem theologischen Selbstverständnis kaum Spielraum für die vernünftige Selbstbestimmung des Individuums. Zudem waren wesentliche Sinngehalte des Christentums mit dem optimistischen Menschenbild der Aufklärer, dem Ideal der Vervollkommnung des Menschen im Diesseits und der wissenschaftlichen Aufbruchsstimmung kaum zu vereinbaren: etwa der Glaube an die Erbsünde und die grundsätzliche Verderbtheit der menschlichen Natur, an das leibhaftige Wirken des Teufels und die drohende Höllenstrafe, die willkürlichen Züge der göttlichen Herrschaft und die Vertröstung auf das Jenseits (Stollberg-Rilinger 2011: 99). Bedenkt man dazu die privilegierte Machtstellung und die Intoleranz der Kirche im Ancien Régime, so ist es nicht verwunderlich, dass sie zur bevorzugten Zielscheibe der philosophischen Kritik wurde. Infolge dessen geriet die Religion in die Defensive und verkam stärker als je zuvor zu einer politischen Verhandlungsmasse. Die Aufklärung entriss der katholischen Kirche ein ganzes Stück Deutungshoheit über die christliche Wahrheit und Tradition; das Christentum wurde entweder als Aberglauben angeprangert und verworfen oder aber als verschlankte „natürliche Religion" neu in Stellung gebracht. Im Ergebnis bedeutete dies jedenfalls einen weiteren Säkularisierungsschub des Politischen. Ernst Cassirer beschreibt diesen Säkularisierungsprozesss in seiner Studie zur Philosophie der Aufklärung wie folgt:

> „Die einzelnen Grundgebiete: die Naturwissenschaft wie die Geschichte, das Recht, der Staat, die Kunst entziehen sich mehr und mehr der Herrschaft und der Vormundschaft der überlieferten Metapyhsik und Theologie. Sie erwarten ihre Begründung und ihre Legitimation nicht mehr vom Gottesbegriff her; sie selbst sind es vielmehr, die aus ihrer spezifischen Form heraus, diesen Begriff gestalten und die ihn entscheidend mitbestimmen. Die Beziehung zwischen dem Gottesbegriff einerseits und dem Begriff der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Rechts andererseits wird keineswegs aufgegeben; aber ihre Richtung ändert sich. Es findet gleichsam ein Wechsel des Vorzeichens statt: das zuvor-Begründende wird in die Stellung des Begründeten, das bisher letzthin Rechtfertigende in die Stellung des Zu-Rechtfertigenden gedrängt." (Cassirer 1998: 212)

Das Christentum musste nunmehr vor allem beweisen, dass es zum friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben der Menschen beitragen konnte; das Gemeinwohl und die Moral erfassten und beurteilten die Religion mitsamt ihren Auswirkungen (Certeau 2008: 11). Doch bestand die kritische „Leistung" der Aufklärungsphilosophie für die Revolution nicht nur in der Delegitimation des Gottesgnadentums der

absoluten Monarchie und der damit verschwisterten katholischen Kirche; darüber hinaus begründete sie ein säkulares Verständnis vom politischen Gemeinwesen mit einem autonomen Sinnhorizont diesseits religiöser Erwartungen und Hoffnungen. Die Revolution gab sich – wie wir gesehen haben – vor allem in ihrer radikalen Phase dem Bemühen hin, das irdisch kontingente Revolutionsgeschehen sakral zu überhöhen, indem sie „göttliche Gesetzgebungsvollmacht" auf „revolutionäre Emanzipationsagenten" übertrug und „Kirchengott" durch revolutionäre Kulte wie Vernunftgöttin und Höchstes Wesen ersetzte. Ganz gleich, ob man diesen Vorgang des Sakralisierungstransfers als eine „revolutionsmythische Verdiesseitigung des einstmals transzendenten Gesetzes" oder „heilsnotwendige Theologisierung des Revolutionsgesetzes" deutet (Graf 2006a: 71): fest steht, dass die Säkularisierungsgeschichte der politischen Ordnung von Anfang an von mächtigen Gegenstrebungen durchzogen ist. Gemeint ist damit nicht nur, dass sich die katholische Kirche, wo es nur ging, mit aller Macht und in restaurtativer Absicht der neuen politischen Ordnung in den Weg stellte, sondern vor allem, dass die Säkularisierung der politischen Ordnung mit Sakralisierungstendenzen einherging. Diese gegenstrebige Fügung von Säkularisierung und Sakralisierung sollte die politische Tradition Frankreichs maßgeblich prägen.

Der Konflikt, der nach einer anfänglichen Phase des Miteinanders zwischen der katholischen Kirche und der revolutionären Republik entbrannte, spaltete das Land in zwei zutiefst verfeindete Lager. Katholisch-konservative und weltlich-revolutionäre Kräfte standen sich unversöhnlich gegenüber; sie bildeten eine Konfliktkonfiguration, die im Grunde über die ganze Geschichte hinweg das politische Geschehen im Lande beherrschte. Das ganze 19. Jahrhundert stand im Zeichen eines erbitterten Kampfes zwischen Republikanhängern und katholisch-konservativen „Royalisten" um das revolutionäre Erbe, bis die ersteren ab Mitte der siebziger Jahre den Sieg davontrugen. Die Fronten verschärften sich im Gefolge der Dreyfus-Affäre und des darauf folgenden Trennungsgesetzes von 1905 erneut; sie wurden vielleicht zum letzten Mal im Vichy-Régime mobilisiert, als Marschall Pétain sich daran machte, die revolutionäre Trias „Liberté, Egalité, Fraternité" durch die Werte „Travail, Famille, Patrie" zu ersetzen. Es hat sich denn auch schnell eingebürgert, von einem „Krieg der zwei Frankreiche" zu sprechen. Bei dem Kampf ging es für beide Seiten stets ums Ganze, für die einen um die katholische (die einzig wahre) Seele Frankreichs, für die anderen um das Schicksal der Republik und der Menschheit; beide Seiten fanden in gewissem Sinne, es sei Frankreichs Berufung, der Menschheit die (ihrige) Wahrheit „beizubringen" und ihr damit den rechten Weg zu weisen. Im Kern sind es also zwei Gestalten des Universalismus, die sich mit ihrem Anspruch, die Wahrheit des bzw. für den Menschen gefunden zu haben, gegenseitig das Feld streitig machen (Déloye/Ihl 2000).

So gesehen ist es nicht verwunderlich, dass der Konflikt zwischen Revolution und Kirche weit über die Grenzen Frankreichs hinaus „identitätsbildend" gewirkt hat; er hat

sowohl in parteipolitischen Frontstellungen als auch in ideengeschichtlichen Auseinandersetzungen Ausdruck und Resonanz gefunden. Mehr noch, er hat – nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass die römisch-katholische Kirche die (demokratischen) Prinzipien der Revolution von Anfang an vehement bekämpfte – eine weltgeschichtliche Dimension erlangt. Der Konflikt hatte sich an den kirchenfeindlichen Maßnahmen der Nationalversammlung entzündet, jedoch rasch eine Wendung ins Prinzipielle genommen. Denn bereits die erste päpstliche Stellungnahme zur Französischen Revolution, das Breve „Quod aliquantum“ vom 10. März 1791, erteilte den revolutionären Grundsätzen eine harsche Absage (Uertz 2005: 38 ff.). Der Papst verwarf darin zunächst die Zivilverfassung des Klerus als häretisch und verurteilte die Nationalversammlung, weil sie sich ein Gesetzgebungsrecht in geistlichen Dingen angemaßt und die Vorrangstellung der Kirche und des Papstes ignoriert habe. Er ist der Überzeugung, „[…] que la Constitution décrétée par l'Assemblée n'a en vue et ne poursuit d'autre but que d' anéantir la Religion catholique, et avec elle l'obéissance due aux rois “. Es ist bezeichnend, dass der Papst die katholische Religion mit dem den Königen geschuldeten Gehorsam in einem Atemzug als Zielscheibe der Revolution nennt. Der Papst verteidigte denn auch – in Übereinstimmung mit einer jahrhundertealten Tradition – das Gottesgnadentum der absoluten Monarchie; nach seiner Auffassung umfasst die christliche Offenbarung unbedingt auch die Gehorsamsverpflichtung gegenüber der monarchischen Herrschaftsordnung. Unter Berufung auf Röm. 13 und Augustinus wies er die Lehre vom Gesellschaftsvertrag zurück; nicht aus einem Vertrag, sondern von Gott habe die weltliche Gewalt ihren Ursprung. Pius VII. verurteilte sodann die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen als sinnlos, da sie weder mit der Vernunft noch mit der Offenbarung zu vereinbaren sei; er führt biblische und naturrechtliche Argumente ins Feld und ruft kirchengeschichtliche Präzedenzien zu Hilfe, um die Freiheit als eine „absurde Lüge“ zu entlarven (Isensee 1987 139). Dabei wendet er sich mit besonderem Nachdruck gegen die Religionsfreiheit des Individuums, die er als „monströs“ bezeichnet. Sowohl die Freiheit als auch die Gleichheit seien gegen die katholische Religion gerichtet, ja sie liefen letztlich auf ihre Vernichtung hinaus.

Es entbehrt freilich nicht der Ironie, dass die revolutionären Ereignisse der kommenden Jahre diese pessimistische Prognose des Papstes zunächst bestätigt haben. Die gewaltsamen Entchristianisierungswellen haben die katholische Kirche zutiefst getroffen, ja traumatisiert. Zwischen dem revolutionären Staat und der katholischen Kirche war ein Graben gerissen worden, der nicht mehr zugeschüttet werden konnte.[17] Revolution und Kirche gingen in schroffem Gegensatz auseinander,

17 Die gewaltsame Konfrontation zwischen der Revolution und der katholischen Kirche dürfte für die Geschichte der modernen Demokratie von kaum zu überschätzender Bedeutung sein. In krassem Gegensatz zur amerikanischen Entwicklung hat sich in Europa die (katholische) Kirche von Anfang an gegen die moderne Demokratie gestellt. Auch unter

Frankreich galt fortan nicht mehr als die älteste Tochter der Kirche. Dabei sollte es dann auch später bleiben – trotz so mancher zaghafter Annährungsversuche. Auch Napoleon Bonaparte änderte daran nichts, obgleich er mit dem Papst wieder ein Konkordat schloss.

---

den entschiedenen Verfechtern der modernen Demokratie bzw. der laizistischen Republik gab es eine starke Fraktion, die von einer prinzipiellen Unverträglichkeit zwischen Demokratie und (katholischer) Religion ausging. In einem Prozess der gegenseitigen Zuschreibungen von bestimmten „Wesenseigenschaften" wurden die Fronten geschlossen und damit jedweder Vermittlung der Boden entzogen. Es gab aber auf beiden Seiten auch viele Stimmen, die keinen Gegensatz zwischen Kirche und Republik am Werke sahen. Gleichwohl haben sowohl die Kirche als auch die Republik sehr lange gebraucht, um im Umgang miteinander zu einer einigermaßen unverkrampften Haltung zu finden. In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, was wohl Papst Pius VI. zu seiner prinzipiellen Verdammung der revolutionären Prinzipien von 1789 bewogen haben mag. War es der absolute religiöse Wahrheitsanspruch, der ihn bei seiner Ablehnung der (Glaubens-)Freiheit und Gleichheit leitete? Oder spielten vielmehr genuin (macht-)politische Erwägungen und weltliche Sorgen etwa um den Vatikanstaat und dessen Besitztümer in Avignon eine Rolle? Eine plausible Antwort gibt Rudolf Uertz in seiner Habilitationsschrift „Vom Gottesrecht zum Menschenrecht" – ausgehend von Karl Dietrich Erdmanns Überlegungen in „Volkssouveränität und Kirche": „Auch wenn man, Karl Dietrich Erdmann zustimmend, die Wahrung der weltlichen Souveränitätsrechte des Papstes, d.h. dessen Besitztümer in Avignon, nicht zum Hauptmotiv der Haltung des Pontifex zu den Ereignissen in Frankreich macht, so wird man gleichwohl auch diese positiv-rechtlichen Fragen der Herrschaftsordnung – und mit ihr die die weltlich-politische Souveränität der Kirche betreffende Interessenlage – nicht ganz ausklammern können. Sicherlich ist der Tenor der diplomatischen Aktivitäten des Papstes seit Beginn der Revolution und seiner kirchlich-politischen Stellungnahmen in erster Linie von der *Verteidigung* legitimer *religiös-seelsorglicher und kirchlich-korporativer Rechte* bestimmt. Aber diese Rechte waren derart mit theologischen, sittlichen, kulturellen und politischen Elementen des traditionellen katholischen Ordnungsdenkens verschränkt, dass sie kaum isoliert betrachtet werden konnten." (Uertz 2005: 40, 41, Herv. i.O.). In der Tat: Die Analyse auch dieser konkreten historischen Situation zeigt, wie schwierig es ist, das historisch Kontingente vom prinzipiell Religiösen oder Machtinteressen von Wahrheitsansprüchen zu sondern; denn beide Ebenen durchdringen und bedingen einander vielfältig, ja man findet im Grunde stets nur beide miteinander vermengt vor. Gleichwohl sollte aus analytischen Gründen an der Unterscheidung festgehalten werden.

3. Das napoleonische Konkordatsregime

Nachdem der siegreiche Revolutionsgeneral Napoleon Bonaparte am 9. November 1799 durch einen Staatsstreich die Macht an sich gerissen hatte, erklärte er Mitte Dezember, die Revolution unter Bewahrung ihrer prinzipiellen Errungenschaften beenden zu wollen. Einer seiner ersten Initiativen galt der inneren Befriedung des Landes und damit zusammenhängend der Konsolidierung seiner Macht; zu diesem Zweck fand er sich bereit, ganz im Gegensatz zu seinen revolutionären Vorgängern mit dem Papst auf der Grundlage gemeinsamer Interessen in Verhandlungen zu treten. Da es um die Machtstellung vom Papst Pius VII. aufgrund der geopolitischen Situation in Europa nicht zum Besten bestellt war, ließ dieser sich auf das Angebot Napoleons ein, um die katholische Kirche aus dem revolutionären Schisma herauszuführen. Das Ergebnis der folgenden, zähen Verhandlungen war ein Kompromiss zwischen beiden Interessenlagen, in dem ältere und neuere Traditionsstränge zusammengeschnürt wurden.

Am 9. Juli 1801 wurde das Konkordat (offiziell hieß es „La Convention") zwischen dem Papst und der französischen Regierung unterzeichnet, in Kraft trat es allerdings erst zehn Monate später (nämlich am 8. April 1802) als „Loi relative à l'organisation des cultes ". Viel wichtiger war indessen, dass das Gesetz „substanzielle Ergänzungen" zum Konkordat enthielt, die mit dem Papst nicht abgesprochen waren. Der Erste Konsul hatte nämlich veranlasst, die Anwendungsmodalitäten des mit dem Vatikan vereinbarten Regelwerkes restriktiver zu gestalten. Genau dies war Gegenstand der sogenannten „Articles organiques", die neben dem Konkordat in den Gesetzestext Eingang fanden. Obwohl der Papst heftig gegen dieses unilaterale Vorgehen protestierte und die organischen Artikel später auch vom Vatikan nicht anerkannt wurden, blieben sie in Geltung. Doch damit nicht genug, enthielt das verabschiedete Gesetz eine weitere Änderung von nicht minderer Bedeutung: die organischen Artikel wurden nämlich auf die Protestanten erweitert und angewandt. Durch sie erhielten auch die beiden protestantischen Bekenntnisse, das lutherische und das calvinistische, einen vollgültigen Rechtsstatus, der dem der Katholiken nicht nachstand. Einige Jahre später folgte ihnen durch ein Dekret vom 18. März 1808 die jüdische Religion nach; auch sie wurde vom Staat öffentlich anerkannt.

Dies hatte jedoch noch nicht eine vollwertige Gleichbehandlung aller Religionen zur Folge, da der Staat in der Anerkennung, die er den Religionen angedeihen ließ, eine gewisse Abstufung vornahm. Genauer noch: Er unterschied zwischen den staatlicherseits anerkannten (katholisches, zwei protestantische und das jüdische) und nicht anerkannten (alle anderen) Bekenntnissen, wobei die letzteren einen schwierigen Stand hatten; sie wurden verfolgt, unterdrückt und verboten. Aber auch zwischen den vier anerkannten Bekenntnissen gab es eine Art Rangordnung in der

Anerkennung. Die katholische Religion genoss nicht nur de facto eine Vorzugstellung im Lande, ihre Bedeutung wurde auch im Konkordat hervorgehoben. In der Präambel heißt es dort: „Le Gouvernement de la République française reconnaît que la religion catholique apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français." (Giacometti 1926: 31). Die lateinische Version des Textes spricht sogar, leicht zugunsten der Kirche abweichend, von einer ganz großen, eben überwältigenden Mehrheit der französischen Bürger, die katholischen Glaubens seien. In dem Satz tritt der Kompromisscharakter des Konkordats eigentlich bereits deutlich zum Vorschein. Er zieht in gewissem Sinne Lehren und Konsequenzen aus dem Scheitern der revolutionären Religionspolitik, indem es nicht mehr Prinzipien gegen die Realität „reiten" lassen will, sondern Platz schafft für die Realität selbst. Die symbolische Bedeutung einer Anerkennung der Tatsache, dass die katholische Religion nun einmal die der überwältigenden Mehrheit der französischen Bürger sei, ist nicht gering zu schätzen – zumal vor dem Hintergrund des Gewesenen. Die in dem Satz getroffene soziologische Feststellung lässt sich also durchaus als implizite Kritik an der Revolutionspraxis verstehen. Auf der anderen Seite jedoch geht aus dem Satz (und den restlichen Bestimmungen des Konkordats) klar hervor, dass die katholische Religion keinesfalls wieder in den Genuss ihrer alten Rechte als Staatsreligion gelangen soll. Noch in der Präambel ist zwar von einer gegenseitigen Anerkennung die Rede, von der beide Seiten hoffen, sie möge sowohl der Religion als auch dem inneren Frieden des Landes bekommen. Aber dies änderte nichts daran, dass die öffentliche Ausübung des Kultes kein Privileg der katholischen Kirche war; auch die anderen anerkannten Bekenntnisse waren dazu berechtigt, solange sie die öffentliche Ordnung nicht gefährdeten. Neben der öffentlichen Ordnung kam es Napoleon darauf an, sich der politischen Loyalität religiöser Gemeinschaften zu versichern. Dazu griff er mit mehreren Bestimmungen und Forderungen sowohl auf die gallikanische als auch auf die revolutionäre *tradition régalienne* zurück, zum Teil überbot er sie sogar. Da die Nationalisierung der Kirchengüter nicht mehr rückgängig gemacht wurde, übernahm der Staat wieder die Finanzierung des religiösen Personals, im Gegenzug dazu erhielt der Erste Konsul wieder das Nominierungsrecht. Darüber hinaus verlangte er von den Bischöfen und Priestern, noch bevor sie ihre Funktion übernahmen, einen umfassenden Treueschwur („serment de fidélité") mit dem folgenden Wortlaut zu leisten:

„Je jure et promets à Dieu, sur les Saint Evangiles, de garder obéissance et fidélité au Gouvernement établi par la constitution de la République française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au dedans, soit au dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'Etat, je le ferai savoir au Gouvernement" (ebd.: 31 ff.)

Im zweiten Teil der eidesstattlichen Loyalitätserklärung fordert er von den Geistlichen nichts weniger, als dass sie Spione im Auftrag des Staates in den eigenen Reihen werden. Im achten Artikel des Konkordats geht er einen Schritt weiter: er schreibt dort den Schlussteil des religiösen Gebetes vor; die Priester und Bischöfe sollen in allen katholischen Kirchen des Landes die Republik und den Konsul mit ihrer heiligen Autorität segnen (die Formel dazu lautet: „Domine, salvam fac Rempublicam; Domine, salvos fac Consules"). In den siebenundsiebzig organischen Artikeln wurde diese Tendenz der Inanspruchnahme, ja restriktiven Vereinnahmung der Religion weiter verstärkt; die öffentliche Ausübung des katholischen Kultes wurde dort bis in alle Einzelheiten reglementiert, vieles wieder von der autoritativen Zustimmung der staatlichen Behörden abhängig gemacht. Auch das Anliegen, Einflussmöglichkeiten des Papstes auf die französische Kirche so gut wie komplett zu unterbinden, wurde dort durch die Vorgabe präziser Auflagen stärker zur Geltung gebracht. So sollen etwa, verfügt gleich der erste organische Artikel, ohne die ausdrückliche Erlaubnis der Regierung keinerlei Schriften, Dekrete, Stellungnahmen etc. aus Rom empfangen, gedruckt und veröffentlicht werden. Im dritten Teil werden dann sogar Kleidungsvorschriften für Geistliche gemacht oder es ergeht die Anordnung, es könne nur eine Liturgie und einen Katechismus für alle katholischen Kirchen in Frankreich geben. Ähnlich strenge, wenn nicht noch strengere Auflagen werden den Protestanten auferlegt. Ihnen wird gleich zu Beginn kategorisch untersagt, mit irgendeiner fremden Macht oder Autorität Beziehungen aufzunehmen. Ferner sollen auch die Pastoren und Pfarrer in ihren Gemeinden im Rahmen des Gottesdienstes für das Wohl und Gedeihen der Republik und des Konsuls beten und beten lassen (ebd.: 40). In seinem Streben, sich die Religionen gefügig zu machen, schreckt der Staat vor substantiellen Eingriffen in die Gewissens- und Religionsfreiheit – einmal abgesehen davon, dass sie für die nicht anerkannten Bekenntnisse und Sekten gar nicht gewährleistet wird – nicht zurück.

In diesem Zusammenhang ist es höchst aufschlussreich, wie sich Napoleon und sein überaus geschickter Kultusminister Portalis der jüdischen Gemeinschaft annahmen. Sie erachteten es als notwendig, sich deren staatsbürgerliche Loyalitätstauglichkeit in einem mehrstufigen Kontrollverfahren zu vergewissern. Denn auch Napoleon und Poratalis gingen davon aus, bei den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde könne es nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, dass sie sich in erster Linie als Bürger des französischen Staates verstünden, weil sie eine Nation für sich konstituierten. Bereits in der Ende August 1789 geführten Debatte über die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte wurde konrovers über den Status der jüdischen Gemeinde gestritten. Der protestantische Pfarrer und Abgeordnete Jean-Paul Rabaut de Saint-Etienne hatte in einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine allgemeine Religionsfreiheit auf das besonders tragische Schicksal des jüdischen Volkes hingewiesen: „Ich fordere die Freiheit für das Volk, sagte er, das, immer geächtet, als Vagabund auf dieser Erde umherirrt, für das Volk, das zur Erniedrigung geweiht

ist: die Juden.“ (Guggisberg 1984: 293). Noch im Rahmen dieser Debatte hatte der Abgeordnete Stanislas de Clermont-Tonnerre eine Rede gehalten, in der er eine restlose staatsbürgerliche Integration des jüdischen Volkes forderte. An einer Stelle sagte er:

„Mais me dira-t-on, les Juifs ont des lois particulières. Mais répondrai-je, c'est de votre faute et vous ne devez pas le souffrir. Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus; il faut méconnaître leurs juges, ils ne doivent avoir que les nôtres; il faut refuser la protection légale aux prétendues lois de leur corporation judaïque; il faut qu'ils ne fassent plus dans l'Etat ni corps politique, ni ordre; il faut qu'ils soient individuellement citoyens.“ (Bensimon 1991: 10)

Die verfassunggebende Nationalversammlung konnte sich in dem ersten Anlauf noch nicht dazu durchringen, den jüdischen Mitgliedern des Gemeinwesens die Staatsbürgerrechte zu verleihen. Dies wurde erst in einem Dekret vom 28. Januar 1790 nachgeholt; in den Genuss einer vollgültigen staatsbürgerlichen Gleichstellung kamen sie jedoch erst am 27. September 1791 unter der Voraussetzung, dass sie individuell einen *serment civique*, eine Art „verfassungspatriotischen Treueschwur“ leisteten. Obwohl die Mitglieder der jüdischen Gemeinde dieser revolutionären Forderung nachkamen, um sich in die Nation einzufügen, haben sie sich von ihrer traditionell kollektiven Lebensform nicht verabschiedet, mit einem Wort: nicht assimiliert. Der Verdacht, dass sie die Einheit des französischen Staates von innen her sprengten, weil sie sich gewissermaßen staatsbürgerlich nicht „auflösten“, blieb infolge dessen auch nach der Revolution bestehen. Von daher kommt es, dass sich Napoleon in einem ausgeklügelten Kontrollverfahren der staatsbürgerlichen Loyalität der jüdischen Minderheit versichern wollte. Dazu rief er am 30. Mai 1806 mehr als hundert respektable Mitglieder verschiedener jüdischer Gemeinden zu einer repräsentativen Versammlung zusammen und beauftragte sie, mit dem Conseil d'Etat zusammen zu arbeiten, um mögliche Hindernisse auf dem Weg zu einer staatsbürgerlichen Eingliederung ihrer Gemeinde zu erkundschaften. Im Mittelpunkt der Loyalitätsermittlung standen zwölf Fragen, die der Staatsrat der erlauchten Versammlung stellte; es handelte sich um kritische Fragen zur Polygamie, (Ehe-)Scheidung, gemischten Ehen, Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen, Patriotismus, Nominierung von Rabbinern, Reichweite und Umfang ihrer Autorität, vom jüdischen Gesetz verbotenen Berufen und Wucherzins (Benbassa 2004: 52). Mit ihrer Hilfe sollte also herausgefunden werden, ob die Erfordernisse der jüdischen Religion, zumindest so wie sie damals verstanden und praktiziert wurde, mit denen eines friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens kompatibel waren oder ob sie mit den Pflichten eines loyalen und nützlichen Bürgers kollidierten. Die Antworten, die die Versammlung auf die gestellten Fragen gab, entsprachen ganz den Erwartungen Napoleons – mit einer einzigen, freilich lebenswichtigen Ausnahme, die das Verbot

von Ehen zwischen Juden und Nichtjuden betraf. Abgesehen davon erklärten sie prinzipiell, ihre Religion gebiete – jedenfalls in politischen Belangen –, die Gesetze des Staates, in dem man lebe, über die religiösen Gesetze zu stellen. Um letzte Zweifel zu zerstreuen, gingen die Mitglieder der Versammlung sogar so weit, dem Konsul zu versichern, im Falle kriegerischer Auseinandersetzungen mit ausländischen Mächten auch ihre Glaubensbrüder nicht schonen zu wollen. Napoleon gab sich damit jedoch nicht zufrieden. In einem zweiten Schritt wollte er dafür sorgen, dass die jüdische Bevölkerung die Auffassungen und Vorgaben der Versammlungsmänner verbindlich annahm und teilte. Zur Erreichung dessen rief er eine altehrwürdige und heilige Institution der jüdischen Religion ins Leben, die seit tausendvierhundert Jahren brachlag: den Grossen Sanhedrin. Dieser Hohe Rat (sein Name ist vom Griechischen „Synhedrion" abgeleitet, was Versammlung oder Rat bedeutet) galt als die oberste politische Instanz und gleichzeitig das oberste Gericht der jüdischen Gemeinde. Napoleon verfolgte mit seiner Initiative die Absicht, das Leben der jüdischen Gemeinde möglichst im Interesse und zum Nutzen des Staates zu beeinflussen und zu kontrollieren. Die Mitglieder des Grossen Sanhedrin, sechsundvierzig Rabbiner und sechsundzwanzig Laien, sollten daher für die ganze jüdische Gemeinde verbindliche Regeln und Normen aufstellen, die dann befolgt werden mussten. Der Erste Konsul hatte seinen Innenminister insgeheim angeordnet, im Falle der Zurückweisung und Nichtbefolgung der Ratsbeschlüsse seitens der Rabbiner die Ausweisung des jüdischen Volkes ins Auge zu fassen (Lalouette 2005: 73). Da aber der Hohe Rat sich überaus versöhnlich gab und seine Beschlüsse teilweise die Erwartungen der Regierung übertrafen, stand einer Einigung nichts im Wege. Die Organisation der jüdischen Gemeinden erfolgte in Anlehnung an die der protestantischen Kirchen, auch wenn ihre Konsistorialverwaltung auf Besonderheiten der jüdischen Religion Rücksicht nahm. Von einer Gleichbehandlung mit den anerkannten christlichen Bekenntnissen kann allerdings noch nicht die Rede sein, da der Staat der jüdischen Religion die finanzielle Unterstützung versagte; erst im Jahre 1831 wurden auch die Rabbiner vom Staat besoldet.

Das von Napoleon etablierte *régime des cultes reconnus* schaffte nach den revolutionären Turbulenzen wieder Raum für die öffentliche Religionsausübung, wenn auch unter strengen Auflagen. Die vier anerkannten Bekenntnisse mussten einen hohen Preis für die öffentliche Kultusfreiheit entrichten; sie mussten die eiserne Hand des Staates über sich dulden, die bis in ihre Gebetstexte hineinregierte. Und die nicht anerkannten Religionen und Sekten wurden ohnehin kriminalisiert und verfolgt. Dies hat sicherlich etwas damit zu tun, das Napoleons Konkordatsregelung keine sonderlich prinzipientreue, freiheitliche Lösung sein wollte, sondern durchweg von pragmatischen und machtpolitischen Überlegungen ausging. Der Erste Konsul war der Überzeugung, der Mensch sei ein unruhiges Wesen, der das „Vage" und „Wunderbare" schlicht nicht entbehren könne; bevor er sich nun auf die Suche begeben sollte, dieses Verlangen anderweitig zu stillen, sei es besser und sicherer,

er greife auf die altbewährten Religionen zurück (ebd.: 57). Da die Religionen auch für den Staat Unverzichtbares leisteten, sei ein Arrangement mit ihnen geboten; sie bildeten namentlich das Fundament der öffentlichen Moral, ohne die keine Ordnung Bestand haben würde. In seiner öffentlichen Erklärung vom 18. April 1802 hob Napoleon Bonaparte die politische Bedeutung der christlichen Moral hervor: „Que cette morale commune à tous les citoyens, cette morale si sainte, si pure, si fraternelle, les unisse dans le même amour pour la patrie, dans le même respect pour les lois, dans la même affection pour tous les membres de la grande famille. Que jamais des combats de doctrine n'altère ces sentiments, que la religion inspire et commande !" (Bonaparte 1802 : 120). Die Bürger sollten von der Kirche lernen, verlangt der Erste Konsul, „[…] que le Dieu de la Paix est aussi le Dieux des Armées, et qu'il combat avec ceux, qui défendent l'indépendance et la liberté de la France ".

Die Erwartungen des Staates an Religionen wurden in der großen Rede des Kultusministers Jean-Etienne-Marie Portalis am 5. April 1802 vor der „Assemblée extraordinnaire du corps législatif" ausführlich behandelt. Gleich zu Beginn warf der Minister die Frage auf, ob und inwiefern der Mensch Religion brauche und der Staat auf Religion angewiesen sei. Und antwortete: „C'est que les hommes ne suivent pas uniquement leur raison; c'est qu'ils sont naturellement disposés à espérer et à craindre, et que les instituteurs des nations ont cru devoir mettre cette disposition à profit pour les conduire au bonheur et à la vertu. Comment donc la religion, qui fait de si grandes promesses et de si grandes menaces, ne serait-elle pas utile à la société !" (Portalis 1802: 4). Auch Portalis erblickt den politischen Nutzen von Religionen vor allem in der Moral:

> „Si les diverses religions positives ne se ressemblent pas, si elles diffèrent dans leur culte extérieur et dans leurs dogmes, il est du moins certain que les principaux articles de la morale naturelle constituent le fond de toutes les religions positives. Par-là, les maximes et les vertus les plus nécessaires à la conservation de l'ordre social sont partout sous le sauvegarde des sentiments religieux et de la conscience. Elles acquièrent ainsi un caractère d'énergie, de fixité et de certitude, qu'elles ne pourraient tenir de la science des hommes. Un des grands avantages des religions positives est encore de lier la morale à des rites, à des cérémonies, à des pratiques qui en deviennent l'appui. Car n'allons pas croire que l'on puisse conduire les hommes avec des abstractions ou des maximes froidement calculées. La morale n'est pas une science spéculative; elle ne consiste pas uniquement dans l'art de bien penser, mais dans celui de bien faire." (Ebd.: 5)

Die Nation bestehe nun einmal nicht nur aus einer aufgeklärten Minderheit, die in Städten lebe, sondern aus großen Massen, die regiert werden müssten und die ohne Religion nichts als Trostlosigkeit und Verbrechen kennen würden. Die Religionen lehrten den Menschen, aufeinander Rücksicht zu nehmen und „à gouter la douceur

des communication sociales“ (ebd.: 15). Die Gesetze hätten das Handeln der Bürger im Visier, während die Religion vom ganzen Menschen Besitz ergreife. Den Kritikern, die auf die Gefahr des religiösen Fanatismus und der Gewalt abstellen, erwidert Portalis: „Nous voyons les crimes que la religion n'empêche pas; mais voyons nous ceux qu'elle arrête? Pouvons-nous scruter les consciences, et y voir tous les noirs projets que la religion y étouffe, et toutes les salutaires pensées qu'elle y fait naitre ?“ (ebd.: 12).

Der Staat schützt und finanziert die Religionen und erhält von diesen im Gegenzug Unterstützung bei der Aufgabe, das politische Gemeinwesen zu stabilisieren. Es handelt sich bei dem Konkordat um ein System der komplementären Bedürfnis - und Interessendeckung, um eine Art „tacite marchandage“ zwischen Staat und Religionen (Mayeur 1997: 25). Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass das napoleonische Konkordatsregime im ganzen 19. Jahrhundert – über alle Modifikationen und Anfechtungen hinweg – erhalten geblieben ist. Es wurde erst durch das Trennungsgesetz von 1905 abgeschafft. Im Elsass und im lothringischen Departement Moselle gilt es bis heute, weil das Gebiet Frankreich erst nach dem Ersten Weltkrieg zugeschlagen wurde und die Bevölkerung sich später gegen die Einführung des Trennungsregimes sträubte.

4. Die Laizisierungsgesetze der Dritten Republik

Erst der Dritten Republik gelang es, substantielle Änderungen an dem Konkordatsregime vorzunehmen, bis sie es schließlich durch das Trennungsgesetz von 1905 ersetzte. Zur Laizisierung des öffentlichen Lebens wurde in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Gesetzen verabschiedet, die der republikanischen Laïcité den Boden bereitet haben. Die republikanische Mehrheit führte die Scheidung wieder ein, entfernte die Kruzifixe aus öffentlichen Gebäuden und schaffte das öffentliche Gebet zur Parlamentseröffnung ab; ferner wurden die Friedhöfe, Beerdigungen und Krankenhäuser aus der Obhut der katholischen Kirche genommen; sodann wurde die Pflichtruhe an religiösen Feiertagen und Sonntagen annulliert und das Budget für die anerkannten Religionen kontinuierlich gekürzt. Im Jahre 1884 legte die Republik jeder Kommune die Pflicht auf, ein eigenes Rathaus zu bauen, das oftmals mit den Symbolen der Republik – der Marianne, der Trikolore oder der Inschrift „Liberté, Egalité, Fraternité“ – geschmückt wurde. Damit stärkte die Republik ihre Präsenz vor Ort und setzte der Kirche als bis dahin einzigem öffentlichem Gebäude eine deutliche, auch bauliche Alternative entgegen. Doch die republikanische Selbstbehauptung gegen die Kirche hatte sich vor allem an einem anderen Ort zu bewähren, nämlich in der Schule. Die Republikaner waren fest davon überzeugt, dass die Republik ihre Zukunft und Sache – nach so vielen gescheiterten Anläufen – endlich in die eigenen Hände nehmen müsste; es galt un-

bedingt, die Schule vom Einfluss der Kirche frei zu räumen und die zukünftigen Bürger der Republik von Kindesbeinen an staatsbürgerlich zu erziehen. Der Konflikt zwischen Kirche und Revolution mit ihren jeweils universalen Wahrheitsansprüchen wurde in gewissem Sinne neu aufgerollt; Republik und Kirche lieferten sich erneut einen unerbittlichen Kampf um die Köpfe und Herzen der Menschen, und beiden war gewiss, dass er in der Schule entschieden würde. Oder um es mit Georges Weill zu sagen: „L'Eglise et la République sont toutes les deux des gouvernements d'opinion, ne subsistant que par l'adhésion des fidèles; donc elles se disputent les âmes." (Weill 2004: 277). Und dieser Disput um die Seelen und Gläubigkeit der Bürger wurde in der Schule ausgetragen; daher stand sie im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen, aus denen die Republik als Siegerin hervorgehen sollte.

Die Republik machte in einem ersten Schritt den Schulbesuch für alle Kinder verpflichtend und unentgeltlich und legte dadurch die Grundlagen für den Auf- und Ausbau des modernen Schulwesens. Mit dem Loi sur l'enseignement primaire obligatoire vom 28. März 1882, das den Namen des Unterrichtsministers und späteren Ministerpräsidenten Jules Ferry bekam, wurde zugleich das Schulprogramm laizisiert; der vom alten Schulgesetz vorgesehene Religions- und Moralunterricht wurde nach einer leidenschaftlichen parlamentarischen Debatte durch eine „Instruction morale et civique" ersetzt (Ognier 2008: 41 ff.). Die Staatsbürgerkunde basierte auf der „Morale laïque", die unabhängig von Religion Geltung beanspruchte. Jules Ferry erklärte in seinem berühmten Brief an die Lehrer vom 27. November 1883, Kirche und Schule, Glauben (croyances) und Erkenntnisse (connaissances) müssten getrennt werden; der Glaube sei eine Angelegenheit der Kirche und der Familie, die Moral hingegen müsse in der Schule gelehrt werden. Damit habe er nichts anderes im Sinn als „cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et mères et que nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie, sans nous mettre en peine de discuter les bases philosophiques " (Ferry 1996: 111). Diese praktizierte Konsensmoral sei ein Erbe der gesamten Menschheit, alle großen Religionen und Philosophien hätten im Grunde die gleiche Moral gelehrt; kein ehrlicher Mensch könne dies bestreiten. Ferry macht aus diesem Kriterium einen neuen kategorischen Imperativ für die Lehrer; sie sollen sich bei der Unterweisung nämlich stets fragen, ob ein ehrlicher Familienvater Widerspruch erheben würde und wenn ja, sollten sie es nicht sagen oder anders formulieren. Durch den Bezug auf die Tradition versuchte Ferry, die Ängste der weitgehend noch katholischen Bevölkerung zu beschwichtigen. Um deutlich zu machen, dass die Maßnahme nicht gegen die Religion gerichtet war, wurde ein Tag in der Woche neben dem Sonntag freigelassen, damit die Eltern ihren Kindern Religionsunterricht angedeihen lassen konnten, wenn sie es wünschten. Der Religionsunterricht durfte aber nicht in den Schulräumen erteilt werden, und in den privaten Schulen musste er als eine fakultative Option angeboten werden (Giacometti 1926: 113). Im nächsten Schritt wurde das Lehrpersonal der Schule laizisiert; den Mitgliedern der Kongregationen wurde

untersagt, in den öffentlichen Schulen zu unterrichten, auch wenn es noch Jahrzehnte dauern sollte, bis die Republik landesweit den Lehrerbedarf decken konnte. Mit der Einführung der von Laien geführten Volksschule verband sie ebenfalls die Absicht, die Macht der katholischen Kongregationen zu brechen.

Die Religionspolitik der Dritten Republik wurde zweifelsohne von starken politischen und geistigen Strömungen der Zeit getragen. Neben dem dezidierten Antiklerikalismus spielte der Positivismus eines Auguste Comte oder Emile Littré, der Neukantianismus eines Charles Renouvier, die Religionskritik eines Ernest Renan, das Freidenkertum gepaart mit Materialismus-Atheismus oder Spiritualismus, die Fortschritte der Naturwissenschaften (die Evolutionstheorie von Darwin erscheint 1861 in französischer Übersetzung) und das republikanische Erbe der Revolution eine wichtige Rolle (Rémond 1999; Nicolet 1994; Blais 2000; Laloutte 2001). Auch der Protestantismus hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Rechtfertigung der republikanischen Säkularisierungspolitik beigetragen, und zwar in kritischer Abgrenzung zum Katholizismus (Cabanel 2003). In dem Zusammenhang sind vor allem die päpstlichen Stellungnahmen zur modernen Welt zu erwähnen, in denen das Verhältnis von katholischer Lehre und moderner Welt als ein gegensätzliches, sich gegenseitig ausschließendes festgeschrieben wurde. In der Enzyklika „Quanta cura“ von 1864 mit ihrem berühmten Anhang über die wichtigsten Zeitirrtümer, dem „Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores“, wurden neben Rationalismus, Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus, Pantheismus, Naturalismus auch die Trennung von Staat und Kirche und die Religionsfreiheit an den Pranger gestellt (Schnatz 1973: 27, 39). Diese „falschen und verkehrten Meinungen“ seien umso mehr zu verabscheuen, fordert der Papst Pius IX. gebieterisch, als sie darauf abzielten, „zu verhindern und zu beseitigen jenen heilsamen Einfluss, welche die katholische Kirche nach der Einsetzung und Weisung ihres göttlichen Urhebers frei ausüben soll bis zum Ende der Zeiten nicht weniger auf einzelne Menschen als auf Nationen, Völker und ihre obersten Fürsten; sowie aufzuheben jene wechselseitige Übereinstimmung zwischen Priestertum und Königtum in Rat und Tat, die dem staatlichem ebenso sehr als dem kirchlichen Gemeinwesen allezeit segen- und heilbringend gewesen ist.“ (Ebd.: 5). Die intransigente Verdammung dessen, was die moderne Welt ausmachte, fand in der ebenso unnachsichtigen Ablehnung der katholischen Kirche, ja Religion überhaupt ihr Gegenstück. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben sich die Fronten zwischen republikanischen, liberalen und sozialistischen Kräften auf der einen Seite und den katholisch-konservativen Kräften auf der anderen Seite zunehmend verhärtet, zumal die katholische Kirche sich auch politisch auf die Seite der restaurativen „Partei“ schlug. Die Verschmelzungstendenzen zwischen dem Staat und der katholischen Kirche haben schon relativ früh oppositionelle Kräfte auf den Plan gerufen, die eine Trennung von Staat und Kirche propagierten. Im Grunde hatten bereits die liberalen Kritiker des napoleonischen Konkordatsregimes wie Benjamin Constant, Mme de Staël oder

Abbé Grégoire die Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion erhoben. Constant kritisierte die Religionspolitik Napoleons von seiner liberal-protestantischen Warte aus, nachdem er mit ihm gebrochen hatte:

„De quelle douleur, celui qui regarde la religion comme une chose sainte, ne doit-il pas être saisi, lorsqu'il la voit aux genoux du pouvoir, observant ses gestes, demandant ses ordres, flattant qu'il la méprise, et n'enseignant au peuple ses vérités éternelles que sous le bon plaisir de l'autorité ! […] La religion doit être ignorée du gouvernement, comme toutes les autres opinions individuelles. Elle ne peut être une institution politique ou civile. Elle se compose des relations existantes entre un Etre supérieur et l'homme comme individu. Chacun par ses qualités et par ses actions a des relations différentes avec Dieu. La religion ne peut être une relation collective, les existences diverses des hommes la modifient à l'infini." (Constant 1970: 143, 148)

Einige Jahre später formierte sich im französischen Katholizismus eine liberale Strömung um den Abbé Lamennais, die ebenfalls entschieden für eine „séparation totale de l'Eglise et de l'Etat" eintrat. Die liberalkatholische Minderheit forderte in der Ausgabe vom 7. Dezember 1830 ihrer Zeitschrift *L'avenir*:

„Nous demandons premièrement la liberté de conscience ou la liberté de religion, pleine, universelle, sans distinction comme sans privilège; et par conséquent, en ce qui nous touche, nous catholiques, la totale séparation de l'Eglise et de l'Etat [...]. Cette séparation nécessaire, et sans laquelle il n'existerait pour les catholiques nulle liberté religieuse, implique, d'une part, la suppression du budget ecclésiastique, et nous l'avons hautement reconnu; d'une autre part, l'indépendance absolue du clergé dans l'ordre spirituel: le prêtre restant d'ailleurs soumis aux lois du pays, comme les autres citoyens et dans la même mesure. […]. Nous protestons de toutes nos forces contre […] toute intervention quelconque du pouvoir dans les choses de la religion, parce que une pareille intervention ne saurait être désormais qu'illégal et tyrannique. De même qu'il ne peut y avoir aujourd'hui rien de religieux dans la politique, il ne doit y avoir rien de politique dans la religion." (Bruley 2004: 53 ff.)

Gegen Ende des Zweiten Kaiserreiches, das die katholische Kirche zulasten der anderen Bekenntnisse privilegierte, vermehrten sich die Stimmen von allen Seiten, die eine Trennung von Staat und Kirche forderten (Laloutte 2005: 272 ff.). Philosophen, Historiker, Publizisten, Ökonomen, Republikaner, Liberale, liberale Katholiken und Protestanten, kurzum die ganze Gesellschaft zeigte sich von dem religiösen Problem betroffen. Daher wurde die religiöse Frage und insbesondere die Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche im Vorfeld der Parlamentswahlen von 1869 ein wichtiges Wahlkampfthema. Im republikanischen Lager waren es vor allem Léon Gambetta und Jules Ferry, die einer absoluten Trennung von Staat und Religion das Wort redeten. Die Forderung fand dann noch im selben Jahr Eingang

in das republikanische Programm von Belleville, eine Art spontan redigiertes Volksmandat (ebd.: 299). Gambetta verlieh der republikanischen Forderung in den darauf folgenden Jahren immer wieder Nachdruck; in einer Rede vom 23. April 1875 bestimmte er den *Etat laïc* mit einem Rückgriff auf die Prinzipien der Menschenrechtserklärung von 1789:

„[…] l'Etat doit être laïc. J'entends par là un Etat qui au-dedans comme au-dehors aura ce caractère éminemment civil, positif, humain, des principes contenus dans l'immortelle Déclaration des droits qui forme la base de notre droit public depuis quatre-vingts an […] Nous ne sommes pas des théologiens, nous sommes des citoyens, des républicains, des politiques, des hommes civils: nous voulons que l'Etat nous ressemble et que la France soit la nation laïque par excellence. C'est son histoire, c'est sa tradition, c'est son caractère entre tous les peuples, son rôle national dans le monde." (Bruley 2004: 59 ff.)

Die Laïcité des Staates erscheint hier als eine einzigartige Errungenschaft der Französischen Revolution, die der französischen Nation zur Auszeichnung gereicht. Diese Sichtweise war bei den Gründungsvätern der Dritten Republik weit verbreitet. Einer der einflussreichen Mitstreiter Gambettas, Ferdinand Buisson, verortete den Ursprung des *Etat laïc* ebenfalls in der Französischen Revolution. In einem Artikel, das 1883 in dem von ihm herausgegebenen monumentalen *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* erschienen ist, unternimmt er eine erste theoretische Annäherung an die Laïcité und kommt dabei auf das Werk der Französischen Revolution zu sprechen; erst mit der Menschenrechtserklärung, schreibt er dort, erscheine zum ersten Mal in seiner ganzen Tragweite und Klarheit „[…] l'idée de l'Etat laïque, de l'Etat neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique" (Buisson 1987: 204). Die führenden Republikaner stellten sich und ihr Werk auch später in die Fußstapfen der Großen Revolution; das Laizisierungswerk der Dritten Republik, das mit dem Trennungsgesetz von 1905 seinen Höhepunkt erreichte, wurde als die konsequente Fortsetzung und Vollendung dessen begriffen, was die Französische Revolution unter widrigen Umständen auf die Bahn gebracht hatte, zumindest prinzipiell. Die Politiker der Dritten Republik, die sich anschickten, das liberaldemokratische Versprechen von 1789 endlich einzulösen, hatten zum Teil mit ähnlichen Problemen zu tun wie ihre revolutionären Vorgänger. Auch sie mussten die Frage beantworten, wie die Einheit der Republik unabhängig von der (katholischen) Kirche gewährleistet werden solle und könne. Dabei rückte die Schule von Anfang an in dem Blickfeld der Republikaner, weil sie dort die Brutstätte ihrer klerikalen Feinde ausmachten. Auch diesbezüglich konnte sie anknüpfen an die revolutionäre Epoche. Denn die Problematik einer republikanischen Schule als Ort der staatsbürgerlichen Regeneration trat bereits in der Anfangsphase der Revolution zutage und blieb bis zum Schluss auf der Tagesordnung. Mehrere republikanische Schulprojekte wurden damals entworfen

und ins Rennen um die Gunst der Entscheidungsinstanzen geschickt. Erwähnt seien die berühmten Reformvorschläge von Condorcet, die er 1791 in Form von „Cinq mémoires sur l'instruction publique" veröffentlichte; ein Jahr später sollte er sich daran machen, sie in die Praxis umzusetzen, allerdings mit wenig Erfolgsaussichten, da Robespierre bereits im Juli 1793 sein Experiment abbrach und es durch das patriotisch-spartanische Konzept von Lepeletier de Saint-Fergeau ersetze. Dennoch hat Condorcet Schule gemacht, haben doch seine Überlegungen bei den Politikern der Dritten Republik Gehör gefunden, wenn auch streckenweise auf Umwegen.

Der Historiker und Politiker Edgar Quinet, der beträchtlichen Einfluss auf die maßgeblichen politischen Akteure der Dritten Republik (vor allem auf Jules Ferry und Buisson) ausgeübt hat, hatte in Reaktion auf das Falloux-Gesetz[18] 1850 ein flammendes Pamphlet mit dem Titel „L'enseignement du peuple" veröffentlicht, in dem er die Trennung von Schule und Kirche, von Politik und Religion forderte und sich dabei auf Condorcet berief. In dem Kapitel, in dem er seinen Lösungsvorschlag thematisiert, schreibt er:

> „Organiser l'enseignement primaire en particulier, et l'enseignement en général, c'est organiser la société elle-même. Il est en résulte que, pour fonder l'école sur sa vrai base, il faut l'établir sur le principe qui fait vivre cette société. Or quel est le principe […] ? Il est tout entier contenu dans ces deux mots: Séculariser la législation; séparer le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, la société laïque et les Eglises." (Quinet 2001: 167)

Er macht an anderer Stelle deutlich, dass allein die Trennungslösung (auch in der Schule) geeignet sei, um Gewissensfreiheit und die Einheit der französischen Nation miteinander zu vereinbaren. Vor allem der Schule teilt er die Aufgabe zu, die jüngeren Generationen zu lehren, dass alle Mitglieder der Gesellschaft trotz offenkundiger Differenzen und Gegensätze eine einzige Familie bildeten. Quinet betont: „Or ce lieu de médiation, où doivent s'enseigner l'union, la paix, la concorde civile, au milieu des dissentiments inexorables des croyances et des Eglises, c'est l'école laïque." (Ebd.: 171).

Dieses Verständnis von der *école laïque* ist durchaus stellvertretend für die Politiker der Dritten Republik. Nicht von ungefähr hat Jules Ferry später behauptet, das Programm der Laizisierungsgesetze sei bereits vollkommen im „L'enseignement du peuple" enthalten gewesen; jedoch mit der Einschränkung, dass die republikanische

---

18 Mit den Schulgesetzen von 1833 (Guizot) und 1850 (Falloux) wurde die öffentliche Schule konfessionalisiert; demnach sollte sie je nach lokalen Mehrheitsverhältnissen entweder katholisch oder protestantisch geprägt sein. Gegen das Gesetz von Falloux, das moralisch-religiösen Unterricht vorsah, reichte Quinet ein Amendement ein mit dem Wortlaut „sans acceptation des dogmes particuliers".

Mehrheit die geforderte Trennung von Staat und Religion nicht ernsthaft in Erwägung zog. Im Gegenteil: Die Republikaner hielten – nachdem sie an die Macht gekommen waren – bewusst an dem Konkordat fest, weil sie es als Kontrollinstrument gegen die katholische Kirche gut gebrauchen konnten (Lalouette 2005: 322). Sie befürchteten, die Kirche könnte im Falle ihrer Freigabe noch stärker werden und sich womöglich gegen die Republik wenden. Da die gesellschaftliche Macht der Kirche zu dieser Zeit noch beachtlich war, glaubten viele Republikaner, die historische Stunde der Trennung sei noch nicht gekommen. Und auf eine gewaltsame Konfrontation mit der Kirche wollten sie sich um keinen Preis einlassen, dazu war die Erinnerung an das revolutionäre Schreckensbeispiel auf beiden Seiten zu gegenwärtig. Daher blieb ihnen nichts anderes übrig, als mit der Trennung in der Schule zu beginnen, in der Hoffnung, dadurch die Säkularisierung der Gesellschaft „von unten" vorantreiben zu können. Wenn die Gesellschaft sich allmählich von der Religion loslöste, mutmaßten sie, stünde einer Trennung von Staat und Kirche nichts mehr im Wege, ja sie würde dem von selbst nachfolgen. Ist diese „Rechnung" nicht in gewissem Sinne aufgegangen, als ein Vierteljahrhundert später die „unglückliche Ehe" zwischen dem französischen Staat und der katholischen Kirche endgültig geschieden wurde?[19]

5. Das Trennungsgesetz von 1905

Zweifelsohne halfen die in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts eingeleiteten Laizisierungsmaßnahmen, eine republikanische Generation heranzubilden, die der Republik den Rücken stärkte. Dennoch kann nicht gesagt werden, dass die Trennung 1905 als eine gewissermaßen natürliche Folge der Selbstbehauptungskämpfe der Republik mit der katholischen Kirche erfolgte. Vielmehr war die Trennung von Staat und Religionen selbst eine der entscheidenden Etappen auf dem beschwerlichen Weg der Republik zur Konsolidierung. Mehr noch: im Rückblick ist es sogar gerechtfertigt, die erkämpfte Trennung als eine Art (symbolischen)

---

19 Die Metapher der (unglücklichen) Ehe und Scheidung ist in den Debatten zur Trennung von Staat und Kirche allgegenwärtig. Der Ministerpräsident Emile Combes, der mit harter Hand gegen die katholischen Kongregationen vorging, kündete in seinem „discours d'Auxerre" vom 4. September 1904 die Trennung mit den Worten an: „[...] il est évident que la seule voie restée libre aux deux pouvoirs en conflit, c'est la voie ouverte aux époux mal assortis, le divorce, et, de préférence, le divorce par consentement mutuel." (Bruley 2004: 161). Und in der parlamentarischen Debatte zum Trennungsgesetz forderte der Abbé Lemire: „Il faudrait que ce soient des divorcés qui aient bien fait leurs comptes avant de se séparer, et dont le divorce ne soit pas une cause de disputes par leurs enfants. Voilà ce que je voudrais." (Ebd.: 294).

Gründungsakt der Republik zu betrachten. Denn wenn auch die Ausrufung der Dritten Republik am 4. September 1870 den Sieg des republikanischen Regierungssystems in Frankreich bedeutete, so hörte, um mit dem Historiker Maurice Agulhon zu sprechen, die Entstehung der Dritten Republik nie auf (Agulhon 1990: 8).

Die erste Krise, die die Republik ernsthaft in ihrem Bestand bedrohte, ging Mitte der achtziger Jahre von dem General Boulanger aus, dem es mit Hilfe der rechtsoppositionellen Kräfte gelungen war, sich zum Führer einer antiparlamentarischen, autoritär-nationalistischen Massenbewegung aufzuschwingen. Die schwerste Krise stand indessen mit der Dreyfus-Affäre der Republik bevor; ausgelöst wurde sie durch die Verurteilung des jüdischen Artilleriehauptmanns Dreyfus im Dezember 1894 durch ein geheim tagendes Militärgericht. Der Hauptmann wurde wegen angeblicher Spionage aus der Armee ausgestoßen und zu lebenslanger Deportation auf die Teufelsinsel vor der Küste von Französisch-Guayana verbannt. Unterdessen wurde die Rechtmäßigkeit des Urteils – neben der Familie des Verurteilten – vom Senatsmitglied Scheurer-Kestner in Zweifel gezogen. In diesem Kontext schrieb Emile Zola seine berühmt gewordene Anklage *J'accuse*, die wie ein Weckruf wirkte. An der Frage der Schuld oder Unschuld des Hauptmanns schieden sich infolge dessen die Geister; die französische Öffentlichkeit spaltete sich in zwei Lager: Auf der einen Seite standen die Dreyfus-Gegner, die sich aus dem Adel und Klerus, der Armee und der neuen Rechten zusammensetzten; auf der anderen Seite standen radikale Republikaner, Sozialisten und Intellektuelle, die Dreyfus verteidigten und seine Rehabilitierung anstrebten. Aus der Verteidigung des Hauptmanns wurde alsbald die Verteidigung der Republik gegen ihre ewiggestrigen Gegner von damals. Dabei diente die Person Dreyfus lediglich als Katalysator und Kristallisationsfläche für den (weltanschaulichen) Krieg der zwei Frankreiche, der nun wieder mit aller Wucht hervorbrach. Es ging beiden Seiten tatsächlich um nichts weniger als um das Gesicht und die Zukunft der Republik. Die Trennung von Staat und Kirche ist im Rahmen dieses ideologisch aufgeladenen Konfliktgeschehens einzuordnen, das sich im von der Revolution geöffneten Horizont bewegt.[20] Auch diesmal brachte der politisch-

20 Die Rolle und Bedeutung der Dreyfus-Affäre für die Trennung von Staat und Kirche wird in der französischen Literatur nicht gewürdigt; selbst die sonst verlässliche Geschichte der Trennung aus der Feder der Historikerin Jacqueline Lalouette, die 2005 erschien, übergeht sie. Eine Ausnahme bildet das Buch von Maurice Larkin aus dem Jahre 1974 mit dem Titel „Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France“; seine Studie ist die erste und bis heute einzige englischsprachige Darstellung der Trennungsgeschichte. Diesem Umstand erweist wohl Lalouette Reverenz, wenn sie ihr Buch Larkin widmet. Eine systematische Geschichte der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich ist jedoch nach wie vor ein Desiderat, wie überhaupt das Verhältnis von

ideologische Konflikt um die „Identität“ Frankreichs, der sich an der Person Dreyfus wieder entzündete, eine Dynamik der Radikalisierung in Gang, die schwerwiegende Konsequenzen zeitigen sollte. Die gemäßigten Republikaner übergaben nach fast zwanzig Jahren die Macht an die Radikalsozialisten, die sie dann bis zum Ende der Dritten Republik behalten sollten. Dies ging einher mit einer Verschärfung der antiklerikalen Tendenz (die nicht selten in eine antireligiöse umschlug) als Reaktion auf die Verwicklungen des Klerus in antirepublikanische Machenschaften (Rémond 1999: 200 ff.). Die Ralliementspolitik des Papstes Leo XIII., die mit dem Rundschreiben „Au milieu des sollicitudes“ vom 16. Februar 1892 eingeleitet wurde, sorgte zwar für eine atmosphärische Entspannung im Verhältnis zur Republik, doch die Frontstellung bestand fort. In dem genannten Rundschreiben bezeichnete der Papst die „Trennung der menschlichen Gesetzge-

---

Staat und Religion bisher kaum systematisch erforscht ist. Die Gründe hierfür dürften in der Geschichte des 20. Jahrhunderts liegen, in dem „die religiöse Frage“ zu einer vernachlässigbaren Größe herabsank, auch wenn sie sicherlich in anderer Gestalt mit den großen, das Zeitalter beherrschenden Ideologien wiederkehrte. Für Frankreich kommt noch der Umstand hinzu, daß die Republik sich im Gefolge der Kämpfe mit der katholischen Kirche wenig gewillt zeigte, überhaupt von „Religion“ zu sprechen und zu hören, so dass auch die Forschung zum Verhältnis von Staat und Kirche auf der Strecke blieb. Die Ideologisierung des republikanischen Legitimationsdiskurses im Kampf mit der Kirche belastete eben auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Geschichte ihres beiderseitigen Verhältnisses. Es gab und gibt bis heute zwei spiegelbildlich gegensätzliche „Geschichten“ über das Verhältnis von Staat und Kirche, die ihren Ursprung in der großen Revolution haben, eine strikt republikanische und eine strikt katholische. Nur allmählich im Zuge der Entideologisierung der Republik, für die es vor allem in letzter Zeit hier und da Anzeichen gibt, wird es möglich, beide Geschichten ein Stück weit zusammen zu führen. Dass sie aber ihre im historischen Gedächtnis aufgehobene Gegensätzlichkeit in einer Art Umarmung aufheben werden, ist indes kaum zu erwarten. Auch hier wird die Erinnerung sehr wahrscheinlich als eine „Erfahrungsreserve“ im Spiel bleiben, sie wird sich reiben und entzünden an neuen realen Auseinandersetzungen in der Gesellschaft. Vor allem gibt es Gründe für die Annahme, dass die Konfliktlinie zwischen Republik und Religion sich weg vom Katholizismus hin zum Islam verschiebt, so daß neue „Koalitionen“ entstehen können, im Horizont derer die historische Erinnerung zu neuen Formationen verschmolzen wird. Dies betrifft freilich nicht nur die republikanische Konfliktgeschichte mit der katholischen Kirche, sondern auch die koloniale Begegnungsgeschichte mit dem Islam. Ebensowenig ausgeschlossen ist es, daß alte gemeineuropäische Begegnungserfahrungen mit dem Islam durch Erinnerung wachgerufen werden und einfließen in den gegenwärtigen Strom der Ereignisse, je nachdem, konfliktent- oder verschärfend.

bung von der christlichen und göttlichen“ als „Widersinn“ und stellte apodiktisch fest: „Denn man mag es wollen oder nicht, die wahren Rechte des Menschen entspringen im genauen Wechselverhältnis aus seinen Pflichten gegen Gott“ (Schnatz 1973: 256).

Die Kampfansage der radikalen Linken an die katholische Kirche begann im Vereinsrecht. Das bis heute in Frankreich gültige Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901 erlaubt allen Bürgern, sich ohne vorherige Deklaration und Genehmigung zusammenzuschließen. Jedoch enthält es neben einer starken allgemeinen Einschränkungsklausel im dritten Artikel zwei wichtige Ausnahmebestimmungen; Vereine mit rein finanzieller Zielsetzung und religiöse Kongregationen sind vom Vereinsrecht ausgenommen (Giacometti 1926: 131 ff.). Vor allem die radikale Regierung von Emile Combes (1902-1905) machte durch eine rigorose Anwendung aus dem Vereinsgesetz eine Waffe gegen die katholische Kirche. Tausende religiöse Schulen, Krankenhäuser und andere Institutionen wurden geschlossen. Mit einem Gesetz vom 7. Juli 1904 wurde der Kampf gegen die Kongregationen auf die Spitze getrieben, indem ihnen jeglicher Unterricht in Frankreich verboten wurde (Ebd.: 198). Genau in diesen Zeitraum fällt der Bruch der diplomatischen Beziehungen zwischen der Republik und dem Vatikan. Für die französische Regierung wurde das Konkordat in dem Augenblick hinfällig, als der Papst ihr Ernennungsrecht von Bischöfen in Frage gestellt hatte; der Papst seinerseits empfand, neben dem militanten Antiklerikalismus der radikalen Regierung, den Staatsbesuch des französischen Präsidenten beim italienischen König nach der Annexion vatikanischer Gebiete als ungehörigen Affront. Das napoleonische Konkordat wurde also gegenstandslos, noch bevor es durch das Trennungsgesetz abgeschafft wurde.

Die Regierung Combes’ betraute Mitte 1903 – im Eifer ihres antiklerikalen „Kreuzzuges“ – eine parlamentarische Sonderkommission mit der Aufgabe, über die Modalitäten einer möglichen Trennung von Staat und Kirche zu beraten; geleitet wurde sie von Ferdinand Buisson, dem der sozialistische Abgeordnete Aristide Briand als Referent zur Seite gestellt wurde; beide waren Mitglieder der Association nationale des libres penseurs de France. Ihre Vorbereitungsarbeiten zogen sich über ein Jahr hin, im Laufe dessen wurden mehrere Gesetzesvorschläge diskutiert und beraten, im Gespräch mit Abgeordneten, Ministern und anderen repräsentativen Persönlichkeiten der Gesellschaft, religiöse eingeschlossen (Lalouette 2005: 369). Aristide Briand legte im Namen der Kommission dem Parlament am 4. März 1905 einen umfangreichen Bericht unter dem programmatischen Titel „La Séparation des Églises et de l’État“ vor. Gleich eingangs stellt Briand fest:

„En vous présentant ce rapport, nous avons pour objectif de prouver que la seule solution possible aux difficultés intérieures, qui résultent en France de l’actuel régime concordataire, est dans une séparation loyale et complète des Églises et de l’Etat. Nous montrerons juridiquement que ce régime est le seul qui en France, pays ou les croyances sont diverses, réserve

et sauvegarde les droits de chacun. Nous voulons montrer aussi, et d'abord, que cette solution est celle que nous indique l'histoire elle-même, étudiée sans parti pris, ni passion." (Briand 1905: 3)

Der unvoreingenommene Blick auf die Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik zeige „la continuité de cette évolution, qui, par des degrés successifs, conduit les nations de l'antique régime théocratique à celui de la complète laïcité" (ebd.: 175). Zum Schluss heißt es:

„Aujourd' hui, il n'est plus personne pour contester sérieusement que la neutralité de l'État en matière confessionnelle ne soit l'idéal de toutes les sociétés modernes. Dans une démocratie surtout, dont les institutions ont pour base le suffrage universel, c'est à dire le principe de la souveraineté du peuple, le maintien d'un culte officiel est un tel défi à la logique et au bon sens qu'on a le droit de se demander comment la République française a pu pendant trente-quatre ans s'accommoder de ce régime équivoque." (Ebd.: 347)

Damit waren die Weichen in der parlamentarischen Debatte eindeutig zugunsten der Trennung von Staat und Kirche gestellt. Die Debatte zum Trennungsgesetz, die zu den leidenschaftlichsten und geistreichsten der Parlamentsgeschichte gehören dürfte, erstreckte sich über mehrere Monate (von März bis Juli 1905).[21] In ihnen kommt das Gewicht der Geschichte in einem Maße zum Tragen, wie es sonst nur selten der Fall sein dürfte. Es ist die geteilte Erinnerung an die Konfliktgeschichte von Revolution und Kirche, die von den Gemütern der Abgeordneten Besitz ergreift und sie fast wie mit einer Linie voneinander scheidet. Die Konflikterinnerung, die schnell und leicht das Persönliche in eine die Menschheit betreffende Dimension übergleiten lässt und umgekehrt, generiert einen „ideologischen Überschuss", der auf beiden Seiten zu Verhärtungen führt. Infolge dessen war die gegenseitige Wahrnehmungs- und Erwartungshaltung durch das Gewesene zutiefst belastet, was natürlich einer Verständigung nur hinderlich sein konnte. Daher hatte Aristide Bri-

21 Die Debatte ist dokumentiert bei: Briand 1908. Eine kommentierte Auswahl der Debattentexte bietet die von Yves Bruley 2004 herausgegebene Anthologie: „1905 La Séparation des Eglises et de l'Etat, Les textes fondateurs" mit einer allgemeinen Einführung („L'invention de la laïcité 1598-1905 ") von Jean-Michel Gaillard. Jean-Marie Mayeur würdigt die parlamentarische Trennungsdebatte mit den Worten: „Les débats sont parmi les plus longs de l'histoire du régime, les plus remarquables aussi par la qualité, le sérieux de l'éloquence parlementaire: à eux seuls ils mériteraient une édition" (Mayeur 1991: 38). In der Tat ist es schon erstaunlich, dass in einem Land, in dem die republikanische (Erfolgs-)Geschichte der Laizität ausgiebig zelebriert wird, eine Edition der parlamentarischen Debatte nach wie vor nicht vorliegt.

and, dessen halbwegs liberaler Entwurf zur Grundlage der parlamentarischen Debatte wurde, einen schweren Stand. Er musste seinen Gesetzesentwurf sowohl gegen die katholisch-konservative Fraktion, die am status quo festhalten wollte, als auch gegen den radikalrepublikanischen Flügel verteidigen, der die revolutionäre Entchristianisierung des Landes endlich vollenden wollte. Er bemühte sich, die moderaten und liberalen Kräfte von rechts und links durch geschickte Vermittlungskünste für sein Reformprojekt zu gewinnen und einzuspannen. Dabei scheute er nicht davor zurück, wann immer es ihm geboten und vertretbar schien, nach beiden Seiten hin Konzessionen zu machen. Am 20. April wandte er sich mit den Worten an die Abgeordneten:

„Que voulez-vous faire? Voulez-vous une loi de large neutralité, susceptible d'assurer la pacification des esprits, et de donner à la République, en même temps que la liberté de ses mouvements, une force plus grande ? Si oui, faites que cette loi soit franche, loyale et honnête. Faites-la telle que les églises ne puissent y trouver aucune raison grave de bouder le régime nouveau, qu'elles sentent elles-mêmes la possibilité de vivre à l'abri de ce régime, et qu'elles soient pour ainsi dire obligées de l'accepter de bonne grâce: car le pire qui pourrait arriver, ce serait de déchaîner dans ce pays les passions religieuses.“ (Bruley 2004: 318)

Gegenüber den Katholiken betonte Briand immer wieder, dass die Trennung nicht gegen die Kirche gerichtet sei, sondern sie in Unabhängigkeit und Freiheit entlassen wolle; sie solle sich endlich aus der Politik heraushalten und sich auf ihren geistlichen Auftrag konzentrieren wie die liberalen Katholiken Lamennais, Montalembert und Lacordaire gefordert hätten:

„L'Église à laquelle je faisais allusion, qui aurait, comme l'État, un grand intéret moral à la séparation, c'est celle qui […] ne demandait ‚d'autre patrimoine que Dieu' ; cette Église qui voulait rester à l' écart de toutes les agitations politiques, de toutes les compétitions de partis; qui voulait évoluer, libre dans *le seul domaine spirituel*, et qui repoussait déjà comme humiliante toute ingérence de l'État dans l'administration des affaires ecclésiastiques.“ (Briand 1908: 31, 32, Herv. von AC.)

Die katholisch-konservativen Abgeordneten weigerten sich, Briand Gehör zu schenken; sein Appell prallte an ihnen ab, weil es für sie ausgemacht war, dass es die radikalsozialistische Regierung weder mit der Kirche noch mit der Religion im Allgemeinen gut meinte; die von ihr dem Land aufgebürdete Trennung war in ihren Augen ein Gewaltakt gegen die Kirche und als solcher dazu geeignet, die religiösen Leidenschaften im Lande aufs Neue zu entfachen. Infolge dessen haben sie zur Warnung und Abschreckung unablässig die Gefahr eines religiösen Bürgerkrieges mitsamt der dazugehörigen revolutionären Schreckenserinnerung heraufbeschworen. Der konservative Abgeordnete Charles Benoist, Professor an der *Ecole libre*

des Sciences Politiques, behauptete: „Messieurs, la séparation que vous voulez faire rappelle sous plus d'un aspect la Constitution civile du clergé. Elle procède de la même pensée: elle aura la même fin." (Bruley 2004: 245). Ein anderer Abgeordneter namens Jules Dansette, der sich selbst als Katholik und liberalen Republikaner bezeichnete, kritisierte (nachdem sein Vorschlag, den Kommunen und Departements das Recht einzuräumen, die Religionsausübung zu subventionieren, abgelehnt wurde) die Trennungspolitik aufs Schärfste:

„C'est l'intrusion brutale de l'Etat dans la vie locale; c'est une fois de plus, l'application de ce principe d'universelle domination, de ce besoin d'uniformité, de cette tyrannie des pouvoirs publics qui nous vient de la Révolution et qui, depuis plus d'un siècle, comprime toute initiative individuelle, éteint tout foyer local d'énergie et, suivant une parole célèbre, fait de ce pays, qui devrait être un peuple des citoyens, un troupeau d'administrés." (Ebd.: 302)

Im weiteren Verlauf seiner anklagenden Rede kommt er explizit auf den jakobinischen Geist zu sprechen, dem er bescheinigt, nicht nur dominant, zentralistisch und engstirnig zu sein, sondern sektiererisch und despotisch; vor ihren Augen wiederhole sich die Geschichte, ruft er warnend hinaus in das Abgeordnetenhaus, denn wie einstmals in der Revolution sei eine kompakt vereinte und gut disziplinierte Minderheit dabei, ihren Willen einer richtungslosen Regierung aufzudrängen, weil die Mehrheit sich nicht einigen könne. Und ein dritter Kritiker der Trennung, der Abbé Lemire, antwortete auf die abermalige Beteuerung von Briand, mit der Trennung nichts als Freiheit im Sinne zu haben, seufzend mit den Worten:

„Je suis incrédule quand on m'apporte, même avec de belles paroles, ce qu'on appelle la liberté. Ah ! votre liberté, c'est une liberté dans le mauvais sens français, une liberté qui ne peut ni respirer, ni grandir, ni s'épanouir, une liberté sans lendemain, jalousement gardée avec un contrôle minutieux ! Ce n'est pas ce qui existe ailleurs, personne ne pourra le contester." (Ebd.: 295)

In die gleiche Kerbe schlug Georges Clemenceau zuvor in der Debatte mit seiner kritischen Feststellung: „Messieurs, nous sommes des hommes d'esprit latin. La poursuite de l'unité par le dieu, par le roi, par l'État nous hante: nous n'acceptons pas la diversité dans la liberté." (Bruley 2004: 122). Auf die Kritik der katholisch-konservativen Fraktion erwiderte Briand, er habe nicht das geringste Interesse an der Entfesselung eines religiös-weltanschaulichen Krieges; die Voraussetzungen eines Schismas seien allerdings nicht mehr so günstig wie einstmals, denn der religiöse Glaube sei im Land längst nicht mehr „ardente et active":

„Nous ne sommes plus au temps ou le peuple concentrait dans l'Église toutes ses espérances et voyait en elle l'unique refuge destiné à abriter sa détresse contre les mauvais coups du sort.

Aujourd'hui, d'autres domaines s'ouvrent à son activité ; le peuple participe à tous les mouvements du progrès humain et, si sa confiance n'a pas encore déserté le ciel, elle a du moins poussé dans la démocratie des racines trop profondes et trop tenaces pour que les efforts d'Église parviennent à les en arracher." (Briand 1908: 37)

An anderer Stelle sprach er von „espérances généreuses et enthousiastes, au rayonnant essor de la raison" und nannte die Quelle seiner Zuversicht beim Namen: „La libre pensée est forte et grande, parce qu'elle a pour elle la vérité ; *elle doit trouver en elle la puissance d'éléver ses temples en face des temples du dogme*." (Ebd.: 63, Herv. AC.).Ungeachtet dieses Bekenntnisses ging Briand für die radikalsozialistischen Freidenker nicht weit genug in der Bekämpfung der römisch-katholischen Kirche. Der antiklerikale Sozialist Maurice Allard erklärte stellvertretend für die Freidenker, was sie sich von der Trennung erhofft hatten und warum sie enttäuscht waren:

„Nous attendions d'elle [de la séparation, AC.] que le bloc romain fût brisé, émietté, dispersé et laissé à ses propres forces: certes, nous ne voulions attenter à aucune croyance, mais nous espérions que le bloc romain, dégagé de la hiérarchie administrative et livré à lui-même, brisé et émietté, ne serait plus devant nous qu'à l'état de croyances religieuses individuelles, à l'état de petites chapelles sans lien ni ciment, comme le sont toutes ces petites confessions secondaires et non reconnues que vous connaissez ; or nous verrons que loin de briser le bloc romain, vous lui assurez, par des privilèges spéciaux, sa continuité, sa durée, sa solidité […]" (Bruley 2004: 286 ff.)

Doch bezweckten die radikalsozialistischen Kräfte mit der Trennung nicht nur die Zertrümmerung der katholischen Kirche, sondern die Entchristianisierung des Landes. Sie machten aus ihrer Überzeugung keinen Hehl, das Christentum sei ein Hemmschuh für die sozial(istisch)e Entwicklung der Republik und jeglichen zivilisatorischen Fortschritt. Allard gab stellvertretend für sie zu Protokoll: „Il fallut la Renaissance, il fallut la Révolution française pour redonner au cerveau de notre race sa véritable puissance de normale évolution et sa possibilité de progrès. Sous l'influence du judéo-christianisme, toute lumière avait disparu ; il n'y avait plus que ténèbres." Und fügte schließlich hinzu, das Christentum sei eine grobe Beleidigung der menschlichen Vernunft und Natur und gehörte deshalb abgeschafft: „Il faut le dire très haut: il y a une incompatibilité entre l'Eglise, le catholicisme ou même le christianisme, et tout régime républicain. Le christianisme est un outrage à la raison, un outrage à la nature. Ainsi je déclare très nettement que je veux poursuivre l idée de la Convention et achever l'œuvre de la déchristianisation de la France […]" (ebd.). In einem Amendementgesuch forderte er die Regierung auf, nicht auf halbem Wege Halt zu machen, sondern die Laizisierung des Staates zu vollenden; dazu müsse die religiöse Neutralität konsequent umgesetzt und auf den Kalender

und die religiösen Feiertage erstreckt werden – wie einstmals die Conventionnels beabsichten. Andernfalls, gibt Allard zu bedenken, machte sich die Republik eines „illogisme choquant“ schuldig (ebd.: 307). Da er aber guten Willens sei und die Menschen nicht aus ihren gewohnten Bahnen werfen wolle, wolle er an dem Sonntag als Ruhetag in der Woche festhalten, zumal dieser ohnehin für niemandem mehr religiösen Charakter besitze. Jean Jaurès seinerseits machte in seiner Wortmeldung vom 21. April endlich deutlich, wie die Radikalsozialisten das von der Religion und den Kirchen aufgegebene „Problem“ langfristig zu lösen gedachten: „[...] c'est en dressant contre ces Eglises la grande association des hommes travaillant au *culte nouveau de la justice sociale et de l'humanité renouvelée*, c'est par là et non pas par des schismes incertains que vous ferez progresser ce pays conformément à son génie.“ (Ebd.: 322, Herv. AC.). Da er aber die Trennungslösung als eine Art Etappensieg als notwendig erachtete, sagte er Briand seine volle Unterstützung zu. Aristide Briand antwortete auf die radikalsozialistische Kritik seines Reformvorhabens unermüdlich mit Aufrufen zur Mäßigung; vor allem seine Mitstreiter und Freunde der *extrême gauche* hielt er um Verständigung an und versuchte ihnen klarzumachen, dass militanter Antiklerikalismus nicht unbedingt ihrer Sache diene, weil er in den Händen der Republikgegner zu einer gefährlichen Waffe umgeschmiedet werde. In seinem Schlussplädoyer insistiert er darauf, dass die Trennung keineswegs gegen die Kirche und die Religion gerichtet sei; vielmehr habe sie sich um einen Ausgleich zwischen den Rechten des Individuums, den Interessen der Kirchen und denen des Staates redlich bemüht. Das Trennungsgesetz verdiene daher, „une loi de bon sens et d'équité“ genannt zu werden (Briand 1908: 338).

Am 3. Juli 1905 stimmte das Parlament über das Trennungsgesetz ab, mit 341 gegen 233 Stimmen wurde es angenommen. Nachdem es am 6. Dezember auch die zweite Hürde im Senat (mit 179 gegen 103 Stimmen und dem dazugehörigen republikanischen Siegesruf der Linken „Vive la République!“) passierte, konnte es am 9. Dezember 1905 verabschiedet werden und zwei Tage später in Kraft treten. In der Abstimmungssitzung des Senats wurde eine letzte Debatte um den Titel des Gesetzes geführt, weil zwei Abgeordnete die Bezeichnung „La séparation“ durch „nouveaux rapports“ ersetzen wollten (Bruley 2004: 369). Dieser Änderungswunsch wurde mit einer überwältigenden Mehrheit der Stimmen (194 gegen 24) zurückgewiesen, und so blieb es bei dem vorgesehenen Titel „Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat“.

Den Kern des Trennungsgesetzes bilden die ersten zwei (der insgesamt vierundvierzig) Artikel, deren Rang und Bedeutung dadurch hervorgehoben ist, dass sie im Titel als „Prinzipien“ bezeichnet werden. Der erste Artikel lautet: „La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.“ Die Republik gewährleistet zuallererst also, im Gegensatz zu den früheren Formulierungen, positiv die Gewissensfreiheit. Mit dem zweiten Satz wird die Gewissensfreiheit auf

die freie Kultusausübung erstreckt, wobei ihre Gewährleistung unter dem einschränkenden Vorbehalt der öffentlichen Ordnung steht. Demnach ist prinzipiell nicht ausgeschlossen, dass der Staat zur Ermöglichung und Stützung der Religionsausübung sich aktiv betätigt. Und tatsächlich enthält der zweite Artikel Bestimmungen, mit denen sich die Republik verpflichtet, die freie Religionsausübung zumindest in den öffentlichen Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäusern und Gefängnissen tatkräftig zu gewährleisten. Vorher aber vollzieht die Republik mit dem ersten Satz des zweiten Artikels die Trennung:

„La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier […], seront supprimés des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics, tel que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons." (Giacometti 1926: 272)

Die Republik verkündet also, dass sie keinen Glaubenskult (mehr) anerkennt, bezahlt und unterstützt. Mit dieser Formulierung, die bis in den Wortlaut hinein an das revolutionäre *Décret relatif à la séparation de l'Etat et de l'Eglise* vom 21. Februar 1795 erinnert, wendet sich die Republik gegen das napoleonische *régime des cultes reconnus*, das der letzte Artikel des Gesetzes explizit für nichtig erklärt. Das Staatsbudget, mit dem bis dahin die Religionsausübung finanziert wurde, soll auf allen Ebenen gestrichen werden; davon ausgenommen sind lediglich, wie bereits erwähnt, die Einrichtungen, die der staatlichen Hoheit und Obhut anvertraut sind. In der Folgezeit wurde aber die im zweiten Artikel getroffene Aussage, die Republik anerkenne keinen Religionskultus mehr, viel umfassender gedeutet; man begnügte sich nicht damit, aus ihr ein striktes staatliches Finanzierungsverbot von Glaubenskulten zu folgern, sondern entnahm ihr das Gebot für den Staat, mit dem Religiösen überhaupt nicht in Berührung zu kommen, es nicht zu beachten und zur Kenntnis zu nehmen; Religion sollte, da sie dem Partikularen zugehöre, für die res publica von keinem Belang sein, denn in der Republik dürfe es, wie es ja in ihrem Namen eingeschrieben stehe, nur um das allen Gemeinsame gehen. So kommt es, dass noch heute in Frankreich untersagt ist, dem religiösen Faktor in den offiziellen Statistikerhebungen Rechnung zu tragen. Auch das Verbot von religiösen Zeichen und Emblemen in der Öffentlichkeit, das vom Trennungsgesetz in aller Schärfe wiedereingeführt wurde, gehört in diesen Kontext (ebd.: 282). Diese „Tendenz" ist von der Großen Revolution der Republik vermacht worden, sie ist eine Spätfolge der (revolutionären) Logik des politischen Universalismus, der sich die Republik auch im Trennungsgesetz befleißigt. Das religionspolitische Erbe der Revolution kommt auch in anderer Hinsicht zur Geltung. Genauso wie ihre revolutionäre Vorgängerin in der Trennungsphase bekräftigt die Republik ihren Willen, die Religionen (ge-

meint ist nach wie vor zuallererst die katholische Kirche) nicht anzuerkennen, verlangt aber umso nachdrücklicher von ihnen, dass sie ihren Geltungsanspruch und Vorrang nicht in Zweifel ziehen. In der revolutionären Epoche und später unter Napoleon versicherte sich der Staat der Loyalität und Treue von Geistlichen letztinstanzlich durch ein Gelübde, das paradoxerweise im Namen Gottes abzuleisten war. Im Trennungsgesetz bedient sich die Republik zu diesem Zwecke eines strengen polizeilichen Überwachungsregimes der Religionsausübung, das dem napoleonischen in vielem nicht nachsteht. Die Republik hält im Trennungsgesetz weiterhin an einer Anmeldepflicht für Gottesdienste fest und betont, dass sie im Interesse der öffentlichen Ordnung unter Bewachung der staatlichen Autoritäten stehen. Darüber hinaus wird von den Geistlichen eine Art negative Loyalität bzw. Fügsamkeit mit Hilfe der Sanktionskraft des Gesetzes abverlangt, stets geleitet von der Angst vor einem Bürgerkrieg:

> „Si un discours prononcé et un écrit affiché ou distribué publiquement dans les lieux où s'exerce le culte, contient une provocation à résister à l'exécution des lois ou aux actes légaux de l'autorité publique, ou s'il tend à soulever ou à armer une partie des citoyens contre les autres, le ministre du culte qui s'en sera rendu coupable sera puni d'un emprisonnement de trois mois à deux ans, sans préjudice des peines de la complicité dans le cas où la provocation aurait été suivi d'une sédition, révolte ou guerre civile." (Ebd.: 284)

Den Geistlichen wird also unter Androhung von Geld- und Gefängnisstrafen untersagt, die Bürger zum Widerstand gegen die öffentliche Autorität und zur Nichtbefolgung ihrer Gesetze aufzuwiegeln oder gar sie gegeneinander zu hetzen. In einer weiteren Bestimmung wird ihnen verboten, die Angestellten des öffentlichen Dienstes in ihren Reden, Lesungen oder Schriften zu beleidigen oder gar zu diffamieren. Sodann stellt sich die Republik mit dem Gesetz schützend vor das Individuum, wenn ihm Gewalt und Schaden droht, sei es dass man es zur Ausübung und Unterstützung eines Kultes anhalten oder aber davon abbringen will (ebd.: 283).

Der Widerstreit zwischen den zwei Tendenzen, die im Trennungsgesetz am Werke sind, nämlich zwischen einer liberalen und einer etatistischen, ist an dieser Stelle zugunsten der individuellen Selbstbestimmung aufgehoben. Für das Trennungsgesetz insgesamt gilt dies jedoch nicht; das obrigkeitsstaatliche Element hat letztlich, wenn man seine Bestimmungen zur Gänze betrachtet, die Oberhand über das liberale gewonnen. Folglich ist die republikanische Trennung keine balancierte, sie geht eindeutig zu Lasten der Religionen. Das Trennungsgesetz ist, wie der protestantische Theologe und Gelehrte Ernst Troeltsch bereits 1907 feststellte, ein „Kampfgesetz, das von einer gegen das Christentum skeptischen oder feindlichen Gesellschaft getragen ist und nicht der Anerkennung der religiösen Gewissensmächte, sondern der Repression des der Demokratie gefährlich gewordenen Katholizismus dient, in alle dem das Endergebnis des heissen Kampfes von Einheitsstaat

und Einheitskirche.“ (Troeltsch 1907: 30). Vor allem das rigide polizeiliche Kontrollregiment, das die Republik im Konflikt und Mißtrauen gegen die katholische Kirche aufrichtet, konterkariert das im ersten Artikel gemachte Freiheitsversprechen. Dies wurde natürlich von der konservativ-katholischen Opposition nicht übersehen und entsprechend in der parlamentarischen Debatte kritisch bemerkt. Der Abgeordnete Charles Benoist berief sich in einer Sitzung sogar auf den deutschen Rechtsstaat, um das Gesetz als rückständig zu diskreditieren:

„La forme la plus haute et la plus moderne de l’Etat, c’est ce que les Allemands appellent le *Rechtsstaat*, l’Etat de droit; ce n’est pas l’Etat de police, le *Polizeistaat*. Vous allez nous plonger jusqu’au cou dans l’Etat de police. Votre liberté sera une liberté tempérée par la police. Avec les précautions que vous prenez et les mesures que vous prendrez, vous nous ramenez à plus de quatre siècles en arrière […]“ (Bruley 2004: 244, Herv. i.O.)

Bei der Ablehnung der katholischen Kirche, das Trennungsgesetz anzunehmen und anzuwenden, spielte sicherlich die „police des cultes“ eine wichtige Rolle. Doch weitaus bedeutender war die Tatsache, dass das Trennungsgesetz eine Rechtsgestalt für die Religionsgemeinschaften vorsah, die keine Rücksicht nahm auf die besondere Beschaffenheit der einzelnen Religionen. Es war die katholische Kirche, die sich dieser Rechtsform nicht fügen wollte, weil sie der Überzeugung war, diese widerspreche diametral ihrer Hierarchiestruktur. Dabei waren die französischen Katholiken anfangs durchaus gespalten, erst die Stellungnahme des Papstes in den Enzykliken Vehementer nos vom 11. Februar 1906, Gravissimo officio vom 10. August 1906 und *Une fois encore* vom 6. Januar 1907 hat sie zu einer ablehnenden Haltung zusammenrücken lassen; Pius X. hatte in seiner Stellungnahme nicht nur die Kultusvereine als mit den Organisationserfordernissen der katholischen Kirche unvereinbar deklariert, sondern der Republik vorgeworfen, Frankreich entchristianisieren und die katholische Kirche vernichten zu wollen, ja überhaupt den Glauben an das Übernatürliche dem Menschen austreiben zu wollen (Giacometti 1926: 329).

Auch hier wird deutlich, wie die umkämpfte Erinnerung an die Revolution in die Wahrnehmung der Geschehnisse polarisierend eingreift. So sehr die an die Republik adressierten Vorwürfe des Papstes auch überzogen sein mögen, sie entbehren indes nicht jeglicher Grundlage. Denn abgesehen davon, dass eine radikalsozialistische Minderheit die Vernichtung der Kirche und die Ausradierung des Christentums ganz offen auf ihre Fahnen schrieb, ist das Trennungsgesetz tendenziell von einer „religionsskeptischen“ Haltung nicht freizusprechen. Die Republik zeigt sich mit dem Trennungsgesetz, bei allem Fortschritt, den es sonst im Einzelnen zu verzeichnen gibt, wenig gewillt, auf die Bedürfnisse und Wünsche der Religionen, insbesondere der katholischen Kirche, einzugehen. Die für die Kultusausübung vorgesehenen Vereine, die man *associations cultuelles* nannte, sind ein weiterer Beleg hierfür; sie unterlagen ihrerseits strengen Auflagen, drei bedrückende seien hervor-

gehoben: Zum ersten durften sie als privatrechtliche Vereine ausschließlich religiöse Ziele verfolgen, zum zweiten mussten sie sich in bestimmten Größenordnungen auf kommunaler Ebene zusammenschließen, und schließlich zum dritten wurde dem Conseil d'Etat die Befugnis erteilt, im Falle mehrerer, miteinander konkurrierender Vereinsbildungen, zu entscheiden, welche von ihnen Bestand haben sollte. Vor allem die letzten zwei Vorgaben empfand die katholische Kirche als einen illegitimen Eingriff in ihre inneren Angelegenheiten, den es entschieden abzuwehren galt. Bei manchen wurden Erinnerungen an die revolutionäre Zivilverfassung des Klerus wachgerufen, was natürlich das Gefühl der existenziellen Bedrohung nur noch ins Unermessliche steigerte.

Die Vorgabe eines einheitlichen Organisationsmusters für alle Religionen ist umso erstaunlicher, als das Trennungsgesetz bei der Regelung der Eigentumsfrage die organisatorische Eigenart der Religionen berücksichtigte. Der vierte Artikel, um dessen Wortlaut von allen Seiten gerungen wurde, verfügt, dass das Eigentum der religiösen Einrichtungen innerhalb eines Jahres an die neu zu bildenden Kultusvereine zu übertragen ist, von denen es in einem Nebensatz heißt „en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice […]" (ebd.: 273). Mit dieser Formulierung, die erst im Zuge der parlamentarischen Debatte aufgenommen wurde, wollten die versöhnlichen Republikaner Platz machen für die Organisationsstruktur der katholischen Kirche. Aristide Briand ließ in der Debatte keinen Zweifel daran, dass sie die Verfasstheit der Kirchen zu respektieren gedachten, anderenfalls doch das Gesetz einem Revolver gliche, den man auf sie richtete:

„Ces Eglises ont des constitutions, que nous ne pouvons pas ignorer; c'est un état de fait qui s'impose; et notre premier devoir, à nous législateurs, au moment où nous sommes appelés à régler le sort des Eglises dans l'esprit de neutralité où nous concevons la réforme, c'est de ne rien faire qui soit attentatoire à la libre constitution de ces Eglises." (Bruley 2004: 314).

Aber genau diesem Vorsatz, die freie Verfasstheit der Kirchen nicht zu verletzen, handelte die republikanische Mehrheit zuwider, indem sie mit den *associations cultuelles* den Religionen vorschrieb, wie sie sich zu organisieren hatten und dem Staatsrat die letztinstanzliche Befugnis einräumten, im Falle mehrerer Vereinsbildungen zu klären, welche berechtigt und repräsentativ sei. Die Tatsache, dass das Trennungsgesetz einander widersprechende Bestimmungen enthält, ist auf den Umstand zurückzuführen, dass Aristide Briand sowohl den Forderungen der katholischen Seite als auch denen seiner – von radikalsozialistischen und freidenkerischen Kräften beherrschten – Fraktion entgegen kommen wollte und musste. Gleichwohl konnte er sich nicht über die Machtverhältnisse im Parlament hinwegsetzen, und so bekamen die Forderungen der republikanischen Mehrheit mehr Gewicht. Da aber die katholische Kirche in der Gesellschaft nach wie vor stark genug verankert war,

konnte sie es sich leisten, der als antiklerikal und laizistisch verrufenen Republik die Stirn zu bieten. Wenn sie sich schon nicht im Parlament durchsetzen konnte, so blieb ihr doch die Möglichkeit, mit den katholisch geprägten Teilen der Gesellschaft im Rücken Widerstand zu leisten gegen die Anmaßungen und Aufdringlichkeiten der Republik. Nachdem der Papst seine ablehnende Stellungnahme abgegeben hatte, zeigte sich die katholische Kirche entschlossen, das Trennungsgesetz nicht anzuwenden und sich dadurch bewusst in die Illegalität zu begeben. Für die Republik war dies angesichts der eminenten Bedeutung und massiven Präsenz der Kirche im Lande ein unerträglicher Zustand, der behoben werden musste. Da für sie ausgeschlossen war, dass man diesem Problem mit Gewalt beikommen könnte, blieb ihr nichts anderes übrig, als sich auf die Kirche schrittweise zuzubewegen. Dabei war jeder Schritt ein Zugeständnis, der dem Stolz der Republikaner abgerungen werden musste.

Niemand anderes als Aristide Briand war es, der das Kunststück vollbrachte; als Minister für Kultus und Unterricht versuchte er die Folgen und Anwendungsschwierigkeiten des Trennungsgesetzes auf die katholische Kirche in den Griff zu bekommen, indem er in einer Serie von Rundschreiben und Gesetzen die liberalen Elemente der Trennung verstärkte. In einem ministeriellen Rundschreiben vom 1. Dezember 1906 erklärte er, das Trennungsgesetz sei ganz und gar beherrscht vom Prinzip der Gewissensfreiheit, von dem sich das Recht auf freie Kultusausübung ableite. Folglich hätten die Gläubigen und Geistlichen ihr Recht auf Religionsausübung auch dann nicht verwirkt, wenn sie das Angebot des Gesetzes nicht in Anspruch nähmen, und daher dürften die (katholischen) Kirchen auch nach dem Stichtag nicht nach Gutdünken geschlossen werden. An einer Stelle des Rundschreibens heißt es, die Anwendung des Gesetzes erfordere „par la force même des choses, certains accommodements pour s'adapter […]" (Giacometti 1926: 320). Bald darauf, in seinem Rundschreiben vom 10. Dezember 1906, sieht er sich veranlasst, seine liberale Anpassungsstrategie wieder ein Stück weit zu relativieren; Briand zeigt sich entschlossen, die Zügel nicht aus der Hand zu geben:

> „[...] même que le gouvernement apporte dans l'application des lois de 1881 et de 1905 l'esprit le plus libéral, il entend que ces lois, ainsi interprétées largément, soient obéies dans leurs dispositions présentant un caractère impératif. Il n'y a pas de citoyens français qui, sous quelque prétexte que le soit, aient le droit de se placer au dessus des lois françaises et de se rebeller contre elles." (Ebd.: 326)

Einige Wochen später, am 2. Januar 1907, erging ein Gesetz zur näheren Regelung der Kultusausübung. Die Republik gab darin zum einen das den Kirchen vom Konkordatsregime zur Verfügung gestellte Vermögen wieder an die Eigentümer (Departements und Kommunen) zurück, wenn sein Gebrauch nicht von einem Kultusverein beansprucht war; und zum zweiten erlaubte sie den Gläubigen und Geistli-

chen die kostenlose Nutzung der Kultusgebäude, auch wenn sie keine Kultusvereine gebildet hatten. Damit stand der katholischen Religionsausübung nichts mehr im Wege, nur bei den öffentlichen Gottesdiensten musste noch eine Anmeldungspflicht erfüllt werden. Aber auch diese wurde durch ein Gesetz vom 28. März 1907 aufgehoben, um die katholische Kirche fast gegen ihren Willen doch noch in die republikanische Legalität hineinzuholen. Weitere Änderungen, Ergänzungen und Präzisierungen erfuhr das Trennungsgesetz durch ein Gesetz vom 13. April 1908 (ebd.: 349). Dessen fünfter Artikel ermächtigte den Staat, die Departements und die Kommunen, die zur Instandhaltung der Kultgebäude aller Konfessionen (die ja öffentliches Eigentum waren) notwendigen Ausgaben aus ihren Mitteln zu bestreiten. Damit war freilich das absolute Subventionsverbot von Religionen, das im Zentrum des Trennungsgesetzes stand, ein Stück weit zurück genommen. Auch die Rechtsprechung des Conseil d'Etat wirkte in diesem Sinne, wie sie überhaupt bei der Bestimmung der Anwendungsmodalitäten des Trennungsgesetzes eine liberale, ja religions- und kirchenfreundliche Linie verfolgte (ebd.: 354 ff.). Sie hatte in gewissem Sinne bei der Verwaltung der Realitäten des Landes den „ideologischen Überschuss" des Trennungsgesetzes wettzumachen. Damit die Anwendung des Trennungsgesetzes möglichst ohne Reibungen und Verwerfungen vonstatten gehen konnte, gingen die Gerichte in ihren Urteilen tendenziell schonend mit den Traditionen und Gewohnheiten der betroffenen Menschengruppen um; kurzum, sie nutzten die Freiheitsspielräume des Gesetzes im Zweifelsfalle zugunsten des Gewesenen. Und so konnte sich ein gewisser modus vivendi zwischen der Republik und der katholischen Kirche einstellen, noch bevor die Frage ihrer organisatorischen Gestalt geklärt worden wäre.

Dies geschah erst im Jahre 1921, nachdem die Katholiken auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges den ultimativen Beweis ihrer Loyalität gegenüber der Nation geliefert hatten. Die innere Auseinandersetzung zwischen den Katholiken und antiklerikalen Laizisten um Berufung und „Seele" Frankreichs wurde im Angesicht des äußeren Feindes zurückgestellt, was sich übrigens bereits 1870/71 nach den Gebietsverlusten an Deutschland abgezeichnet hatte. Zu einer gewissen Überwölbung des inneren Gegensatzes trug auch die Kolonialexpansion der Republik bei, bot sie doch Katholiken und Laizisten gleichermaßen die Möglichkeit, ihr Frankreich unter dem Dach der berühmt-berüchtigten mission civilisatrice unterzubringen. Göttlicher und revolutionär-universaler Missionseifer gaben sich auf Umwegen und auf Kosten der Freiheit anderer doch noch die Hand. Vor dem Altar des (bedrohten) Vaterlandes verbündeten sich Katholiken und Laizisten zu einer „Union sacrée ".[22] Dabei gingen die Katholiken sogar soweit, „ihren Gott" für die „heili-

22 Die Sakralisierung der Nation findet im aneignenden Gebrauch der religiösen Symbolsprache ihren deutlichen Ausdruck. Vor allem in Zeiten des Krieges wird die Nation mit

ge Sache“ der Nation zu mobilisieren, ihn mit in den Kampf zu ziehen, um von ihm Kraft, Ausdauer und Willensstärke zu erbeten. Nach fast anderthalb Jahrhunderten des Gegeneinanders und der Zwietracht schien Frankreich wieder zu einer quasireligiösen Übereinstimmung mit sich selbst gefunden zu haben. Und diese quasireligiöse Übereinstimmung mit sich selbst erfolgte durch die Nation, die sich als mächtige Klammer(ung) des Lebens in der Gemeinschaft erwiesen und als solche den seit Jahrhunderten schwelenden Loyalitätskonflikt mit Gott zu ihren Gunsten entschieden hatte. Die Nation konnte aber den Sieg über die Religion nur um den Preis einer „Ansteckung“ von ihr davon tragen; sie bündelte religiöse Energien auf sich und umgab sich mit dem unbedingt verpflichtenden Gefühl der Sakralität. René Rémond bemerkt zum Verhältnis von Nation und Religion:

„Pour s’affirmer ainsi et se constituer en entité autonome, la nation a dû abaisser les prétentions de la religion. […] Elles se disputent l’adhésion des intelligences et la ferveur des sentiments. La nation devient religion à son tour, religion séculière: elle se mue en absolu et le sentiment du sacré qui délaisse la religion se reporte sur la religion: on lui dévoue sa vie, on meurt pour elle, on lui dédie toutes ses pensées, on combat pour sa liberté ou sa grandeur.“ (Rémond 1998: 160).

Freilich vermochte die Nation selbst in den Kriegszeiten nicht, sich die Religion restlos gefügig zu machen, geschweige denn einzuverleiben; die Religion behielt

---

Hilfe religiöser Attribute in eine Art „Heilsgemeinschaft“ verwandelt, um an den tiefsten Bewusstseinsschichten der Individuen zu rühren und sie zu unbedingter Opferbereitschaft zu bewegen und um dem „großen“ Sterben und Töten doch noch einen Sinn abzugewinnen. Max Weber geht in der berühmten Zwischenbetrachtung seiner „Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie“ auch auf den Wirkungszusammenhang von Religion, Politik und Krieg ein: „Die Fremdheit beider Sphären gegeneinander bei voller Rationalisierung jeder von beiden wirkt sich nun aber besonders scharf noch darin aus, daß in entscheidenden Punkten die Politik, im Gegensatz zur Oekonomik, als direkte Konkurrentin der religiösen Ethik aufzutreten vermag. Der Krieg als die realisierte Gewaltandrohung schafft, gerade in den modernen politischen Gemeinschaften, ein Pathos und ein Gemeinschaftsgefühl und löst dabei eine Hingabe und bedingslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden und überdies eine Arbeit des Erbarmens und der alle Schranken der naturgegebenen Verbände sprengenden Liebe zum Bedürftigen als Massenerscheinung aus, welcher die Religion im allgemeinen nur in Heroengemeinschaften der Brüderlichkeitsethik ähnliches zur Seite zu stellen haben. Und darüber hinaus leistet der Krieg dem Krieger selbst etwas, seiner konkreten Sinnhaftigkeit nach, Einzigartiges: in der Empfindung eines Sinnes und einer Weihe des Todes, die nur ihm eigen ist.“ (Weber 1988: 548). Dazu weiterführend: Krumeich/Lehmann 2000.

auch dann noch eine gewisse Distanz zum politischen Geschehen. Auch die zweierlei Erinnerung an die Geschichte Frankreichs ist im Rahmen des inneren Schulterschlusses gegen die äußere Bedrohung nicht verloren gegangen, sie blieb als „Erfahrungsreserve" weiterhin im Spiel der Kräfte wirksam; unter dem Vichy-Regime sollte sie ja noch einmal geschichtsmächtig werden, als das katholisch-konservative Frankreich die Stunde einer Revanche gekommen wähnte.

Der Erste Weltkrieg hatte jedenfalls zur Folge, dass sich das zerrüttete Verhältnis von Katholiken und Republikaner verbesserte, die Katholiken sich allmählich mit der Republik anfreundeten, während die Republikaner und Laizisten ihrerseits den Katholiken nicht mehr so feindselig begegneten. Die innere Annäherung hatte den Weg für eine Lösung des Statusproblems der katholischen Kirche geebnet. Als die Republik im Mai 1921 ihre diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl wieder aufnahm, hatte sie in die Bildung einer Rechtsform eingewilligt, die auf den Leib der katholischen Kirche maßgeschneidert war. Republik und Kirche waren darin übereingekommen, sogenannte *associations diocésaines* zu bilden. Nachdem der Conseil d'Etat in einem Gutachten vom 13. Dezember 1923 die Diözesanvereine für mit dem Trennungsgesetz vereinbar erklärt hatte, wurden sie kurz daraufhin auch vom Papst in seiner Enzyklika vom 18. Januar 1924 abgesegnet (Giacometti 1926: 399). Zur Annäherung der Republik mit der katholischen Kirche dürfte auch die zwei Jahre später erfolgte päpstliche Verurteilung der antisemitisch-monarchistischen *Action française* beigetragen haben.

Gleichwohl brachen später im Vichy-Regime die Gegensätze zwischen Katholiken und Laizisten noch einmal auf; die konservativen Katholiken wähnten die Stunde einer Revanche gekommen und verbündeten sich mit dem autoritären Vichy-Regime, das sogar in seinem Namen den Bruch mit der Republik kenntlich machte. Der „Flirt" der Katholiken mit dem Vichy-Regime hatte gezeigt, dass die Vermengung der Religion mit der Politik in schuldhafte Verstrickungen führt. Im Ringen mit dem nationalsozialistischen Regime machte die katholische Kirche die bittere Erfahrung der Verfehlung und Verfolgung und lernte dadurch, das demokratische Angebot der Freiheit wertzuschätzen. Die Republikanhänger und Laizisten ihrerseits sahen ein, dass die Republik auch mit den Katholiken zu machen war und der Pluralismus der Meinungen und Werte nicht per se ein Angriff auf die nationale Einheit bedeutete. Die Laizität hatte infolge bitterer Lernprozesse auf beiden Seiten ihre kämpferische Spitze weitgehend abgestreift und konnte nach dem Zweiten Weltkrieg als ein Stück Gemeingut in die Verfassung aufgenommen werden. Damit fand der von der Revolution in Gang gesetzte politische Säkularisierungsprozess, der auf eine Loslösung des Staates von Religion(en) hindrängte, seinen Abschluss.

6. Neue Herausforderungen

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist die französische Gesellschaft in weltanschaulich-religiöser Hinsicht pluralistischer denn je; zugleich gehört sie zu den am stärksten säkularisierten in ganz Europa (Casanova 2007: 323). Da die Laizität der Republik verbietet, Daten über die Religionszugehörigkeit der Bürger zu erheben, gibt es keine offizielle statistische Erfassung der religiösen Zusammensetzung der Gesellschaft. Stattdessen gibt es mehr oder weniger belastbare Schätzungen und Erhebungen seitens der Wissenschaft, denen zufolge sich immerhin noch eine Mehrheit (65 Prozent) der 65 Millionen Einwohner Frankreichs zumindest nominell zum Katholizismus bekennt, von denen allerdings lediglich etwa 15 Prozent regelmäßig zur Kirche gehen; 25 Prozent der Franzosen bezeichnen sich selbst als Agnostiker; die Protestanten machen etwa zwei Prozent der Gesamtbevölkerung aus, die Anzahl der Anhänger der orthodoxen und armenisch-apostolischen Kirche beträgt etwa 700.000, die der jüdischen Religion beläuft sich auf etwa 600.000 Personen, die des Buddhismus und anderer fernöstlicher Religionen auf etwa 400.000 Personen. Hinzu kommen vier bis fünf Millionen Muslime, von denen die überwältigende Mehrheit in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts im Zuge der Arbeitsmigration aus dem Maghreb (Algerien, Marokko, Tunesien) ins Land kam. Damit stellt der Islam nach dem Katholizismus die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Frankreich dar.

Es ist denn auch vor allem die „ungleichzeitige" Begegnung mit dem Islam, die die französische Republik herausfordert: der Islam wirft die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung erneut auf (Roy 2005). Als die Laïcité 1905 verhandelt und beschlossen wurde, lebten so gut wie keine Muslime in Frankreich, die als Bürger hätten mitbestimmen können; sie waren lediglich als Objekte der französischen Kolonialisierungspolitik in Algerien und anderswo von den Gesetzen der Laizität betroffen, wenn überhaupt. Das heißt: für die Muslime war die Ordnung der Laïcité eine durchaus neue Erfahrung, an die sie sich akklimatisieren mussten. Soheib Bencheikh, Großmufti von Marseille und reformistischer Theologe, schreibt in der Einleitung seines Buches „Marianne et le Prophète":

> „La participation des musulmans à la laïcité est non seulement intellectuellement indispensable, mais elle est surtout un acte hautement symbolique. Elle fortifiera le sentiment de leur appartenance à la France et construiera en eux une francité, jusque-là peu solide. Les musulmans de France rattraperaient ainsi les rendez-vous avec l'histoire de ce pays, eux qui étaient absents lors de la Révolution, eux qui n'ont pas participé aux grand débats de 1905." (Bencheikh 1998: 14)

Umgekehrt bedeutete auch die Präsenz des Islams für die Republik und die Laïcité eine neue Herausforderung, der sie sich stellen mussten. Denn die früheren Kontakte der Republik mit „der islamischen Welt" erfolgten allesamt im Zuge kolonialistischer Unternehmungen, die qualitativ nicht mit der heutigen „Kontaktsituation" zu vergleichen sind. Bei den kolonialistischen Unternehmungen machte die Republik auf Kosten der Freiheit anderer gemeinsame Sache mit der katholischen Kirche, die sie im Inneren des Landes bekämpfte. Diese gewaltsame und leidvolle Geschichte der Kolonialisierung und Entkolonialisierung (vor allem in Algerien) sollte die gegenseitige Wahrnehmung der Republik und der Muslime noch später belasten; nicht selten prallten zweigeteilte Erinnerungen unversöhnlich aufeinander. Ab den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts kam hinzu, dass der Islam zunehmend von politischen Radikalisierungsbestrebungen durchzogen wurde, die sich von Zeit zu Zeit in gewaltsamen und terroristischen Aktionen gegen die französische Gesellschaft entluden (Manfrass 2004). Die öffentliche Wahrnehmung des Islams in Frankreich ist durch die Tendenz politischer Radikalisierung (im Fadenkreuz internationaler Konflikte) in Mitleidenschaft gezogen worden. Auch wenn die Iranische Revolution und die Fatwa Khomenis gegen den indisch-britischen Schriftsteller Salman Rushdie für die Wahrnehmung des Islams im westlichen Erfahrugsraum nicht ohne Folgen blieben; die eigentliche Zäsur stellt zweifelsohne der 11. September 2001 dar. Im französischen Kontext entstand zudem eine relativ starke rechtsextremistische politische Partei, Front National, die seit Anfang der achtziger Jahre mit besonderem Eifer gegen Einwanderer arabischen Ursprungs und muslimischen Glaubens „mobilisiert". Ihr seinerzeitiger Präsident Jean-Marie Le Pen erhielt im ersten Wahlgang der Präsidentschaftswahl 2002 die zweitmeisten Stimmen, was einem politischen Erdbeben gleichkam. Der steile Aufstieg des Front National war den politischen Akteuren jeglicher Provenienz eine Warnung, die vom Islam ausgehende Herausforderung nicht auf die leichte Schulter und die Ängste und Sorgen der Bevölkerung um die französische „Identität" ernst zu nehmen.

Zur politischen Identität der französischen Republik gehörte nach dem traditionellen Selbstverständnis der Linken unbedingt auch die Laizität. Historisch neu war allerdings, dass nun auch die politische Rechte und die Konservativen zu glühenden Verfechtern der Laizität avancierten, um die Muslime in Schranken zu weisen. Hinter dem politischen Konsens über die Laizität zwischen rechten und linken, konservativen und sozialistischen Kräften stehen nicht selten andere Motivlagen und Ziele; während die Linke aus Treue zur revolutionären und republikanischen Tradition und deren Werten am Ideal der Laizität festhält, führt die Rechte die Laizität zunehmend ins Feld, um die Freiheitsräume der Muslime einzuschränken (Berthélemy/Michelat 2007: 690). Auch fällt in diesem Zusammenhang auf, dass Konservative in der herausfordernden Begegnung mit dem Islam zunehmend auf die katholische Mehrheitsreligion als eine Art identitäre Erfahrungsreserve der französischen Nation zurückgreifen, weil der ideologische Mehrwert bzw. Überschuss der

Laizität in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts allmählich verloren gegangen ist und die Laizität dadurch an identitätsstiftender Substanz verloren hat.[23]

Zu Beginn des neuen Jahrtausends unternahm die Republik vermehrt Anstrengungen, um die Laïcité zu „aktualisieren", was konkret vor allem bedeutete: auf die Muslime „anzuwenden". Im Folgenden soll dies anhand des sogenannten Kopftuchstreits veranschaulicht werden, der Jahrzehnte lang im Mittelpunkt der öffentlichen Debatte stand und im Jahr 2004 in ein Kopftuchverbot für muslimische Schülerinnen an öffentlichen Schulen mündete. Es war bezeichnenderweise die Schule, an dem die religionspolitischen Spannungen zwischen der Republik und einer bestimmten Praxis des Islams hervorbrachen.

Die erste „Kopftuchaffäre" ist im Herbst 1989 aufgekommen, just in dem Moment, als Frankreich mit großem Aufwand und Pomp das *Bicentenaire* der Revolution beging. Am 18. September 1989, eine Woche nach Beginn des Schuljahres, hatte der Direktor des Collège eines nördlich von Paris gelegenen Ortes namens Creil drei muslimischen Schülerinnen die Teilnahme am Unterricht untersagt, falls sie weiterhin darauf bestünden, ihr Kopftuch zu tragen. Innerhalb weniger Wochen hatten die Medien daraus nicht nur eine handfeste „Affäre" gemacht, sondern dem Vorgefallenen weltgeschichtlich-tragische Dimensionen verliehen: Ende Oktober hatten fünf namhafte Intellektuelle in der Wochenzeitschrift *Le Nouvel Observateur* einen offenen (an den Bildungsminister adressierten) Brief veröffentlicht, in dem sie die Frage stellten, ob das Jahr des zweihundertsten Jubiläums der großen Revolution das „München" der republikanischen Schule sei und warnten, Verhandeln in der Kopftuchfrage hieße Kapitulation. Damit gaben die Autoren (Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay, Catherine Kintzler) zu verstehen: Kapitulieren vor einer kopftuchtragenden Schülerin käme der Kapitulation Frankreichs vor Hitler im Münchener Abkommen vom 29. September 1938

23 Jean Baubérot beschreibt diesen Zusammenhang mit den Worten: „Se référer à une religion ‚héritage' représentative de ‚racines' à laquelle on se rattachera de façon plus ou moins lâche, devient une marque identitaire de la francité. De même que Maurras (tout en étant agnostique) défendait un catholicisme identitaire, différanciant la France de ses ‘ennemis' protestants (l'Allemagne, l'Angleterre), de même, analogiquement, certains Français (sans se croire forcément maurrassiens) relient un catholicisme identitaire et une laïcité identitaire face au monde anglo-saxon et surtout au monde musulman" (Baubérot 2006: 224). Solche Bemühungen um religionskulturelle Identitätskristallisation sind freilich nicht nur in Frankreich wirksam, sie sind mehr oder weniger in ganz Europa verbreitet. Insbesondere auch in Deutschland wird ein „diskretes" Kulturchristentum gegen die dichte Präsenz des Islam in der Öffentlichkeit als Identitätsmarker in Stellung gebracht, was nicht zuletzt auch auf die Herausforderung eines EU-Beitritts der Türkei ausstrahlt. Für einen Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland siehe: Wohlrab-Sahr 2003.

gleich. Die außerordentliche Bedeutung der Erinnerung für den republikanischen Diskurs wird auch hier deutlich, selbst wenn der Rückgriff der Autoren auf die Geschichte an dieser Stelle einem „Erinnerungsstreich" gleichkommt. Die Schule, argumentierten die Autoren, sei der einzige Ort in der Gesellschaft, der dem Universalen Unterkunft biete, das allen Menschen Gemeinsame betone; daher müsse die Gesellschaft mit ihren Besonderheiten und Streitigkeiten „draußen bleiben". Die Schule sei nun einmal das Fundament der Republik, und sollte sie unter dem Ansturm der Gesellschaft zerbröckeln, sei die Republik dem Untergang geweiht. Mit einem Satz: die Republik müsse (wieder) kämpfen, weil es ums Eingemachte gehe. Denn die laïcité sei und bleibe „par principe une bataille, comme le sont l'école publique, la République et la liberté elle-même".

Aus der überaus hitzig und emotionsgeladen geführten Debatte wurde schnell ein Politikum, das den Bildungsminister Lionel Jospin zum Handeln drängte. Noch Anfang November ersuchte er das oberste Verwaltungsgericht des Landes, den Conseil d'Etat, um eine klärende Stellungnahme, die am 27. November 1989 vorgelegt wurde. Darin vertritt das Verwaltungsgericht eine eher mittlere, auf Ausgleich widerstreitender Interessen und Zielen bedachte, Position; sie beruht auf einer Unterscheidung zwischen Lehrern und Schülern, die bei der Anwendung des Prinzips der Laizität auf das Unterrichtswesen – fast beiläufig – getroffen wird:

> „Le principe de la laïcité de l'enseignement, qui est l'un des éléments de la laïcité de l'Etat et de la neutralité de l'ensemble des services publics, impose que l'enseignement soit dispensé dans le respect, d'une part, de cette neutralité par les programmes et par les enseignants et, d'autre part, de la liberté de conscience des élèves".[24]

Allein die Lehrenden und das Gelehrte (die Lehrprogramme) hätten also in der Schule der Laizität – verstanden als Neutralitätspflicht – zu genügen, nicht aber die Schüler; das Prinzip der Laizität erfordere vielmehr, dass der Unterricht im Respekt ihrer Gewissensfreiheit erteilt werde. Daraus folgt für das Gericht, dass das Tragen von Zeichen, durch die Schüler ihre Zugehörigkeit zu einer Religion bekunden wollten, nicht prinzipiell mit der Laizität unvereinbar ist. In einem zweiten Schritt macht aber das Gericht deutlich, wo die Grenzen der Gewissens- und Religionsfreiheit der Schüler verlaufen: die Religionsfreiheit, heißt es da nämlich, könne es den Schülern nicht erlauben, Zeichen religiöser Zugehörigkeit zu tragen, die durch ihre Natur, durch die Bedingungen, unter denen sie individuell oder kollektiv getragen werden, oder durch ihren ostentativen oder fordernden Charakter einen Akt des Drucks, der Provokation, des Proselytismus oder der Propaganda darstellen, einen

24 Die Stellungnahme des Staatsrates ist gedruckt in: Revue française de science politique, Jg. 41, Nr. 1, S. 48 ff.

Angriff auf die Würde oder auf die Freiheit des Schülers oder anderer Mitglieder der Bildungsgemeinschaft bedeuten, ihre Gesundheit oder ihre Sicherheit gefährden, die Ausübung der Lehrtätigkeit und die Erziehungsaufgaben der Lehrer beeinträchtigen und die Ordnung der Einrichtung sowie den normalen Ablauf des öffentlichen Dienstes stören. Die Gewissens- und Religionsfreiheit der Schüler hat also zurückzutreten, wenn die Freiheiten anderer oder aber die Ordnung und der Erziehungsauftrag der Schule tangiert sind.

Auf der Grundlage der Stellungnahme des Conseil d'Etat erging ein Rundschreiben des sozialistischen Bildungsministers Lionel Jospin, in dem er an die Dialogbereitschaft der Lehrenden appellierte, allerdings mit der Zielvorgabe, im Interesse des Schülers und eines reibungslosen Schulablaufs möglichst auf einen Verzicht des Tragens religiöser Zeichen hinzuwirken. Daran, dass der gemäßigte Lösungsvorschlag des Staatsrates den Schuldirektoren und Lehrenden keine klare und leicht handhabbare Regelung an die Hand gab, konnte dies nichts ändern. Vor allem die Lehrerschaft, die aus republikanischem Ethos tendenziell gegen das Tragen religiöser Zeichen in der Schule war, rief immer lauter nach einer eindeutigen Regelung, die die Interpretations- und Anwendungsschwierigkeiten der Fall-zu-Fall-Regelung beseitigt. Unterdessen nahm die Anzahl der Konflikte in den Schulen zu, denen man mit der moderaten Regelung nicht beikommen konnte. Einige Schulen gingen infolge dessen dazu über, ein allgemeines Verbot jeglicher religiöser Zeichen in ihre Hausordnung aufzunehmen. Schulverweise, die auf solchen Regelungen basierten, wurden von den Familien der betroffenen Schüler vor Verwaltungsgerichten angefochten; der Conseil d'Etat hat solche allgemeinen Verbotsregelungen mehrfach außer Kraft gesetzt, den entsprechenden Paragraphen der Hausordnung annulliert und die Wiederaufnahme der Schüler verfügt. Nach dem Wechsel der Parlamentsmehrheit im Jahre 1993 übernahm François Bayrou das Amt des Bildungsministers und verfasste ein neues Rundschreiben betreffend das Tragen von ostentativen Zeichen in schulischen Einrichtungen. Obgleich er darin betonte, die Kontinuität solle erhalten bleiben, gab er den Schulen die Anweisung, „ostentative Zeichen, die an sich Elemente des Proselytismus oder der Diskriminierung darstellen" zu verbannen. Von diesem Rundschreiben ermächtigt, haben eine Reihe von Schulen zahlreiche Verweise ausgesprochen, die wiederum Gerichtsprozesse nach sich zogen, so dass zwischen 1992 und 1999 insgesamt 41 von 49 Streitfällen vor dem Conseil d'Etat mit der Widerrufung von der Verwaltung gegen verschleierte Mädchen gefällter Entscheidungen endeten (Lamine 2004: 233). Gleichzeitig jedoch bestätigte das Verwaltungsgericht Sanktionen gegen das Fehlen im Sportunterricht, gegen den Unterricht störendes Verhalten oder gegen proselytische Handlungen. Folglich kann man dem Gericht keine Inkonsequenz vorwerfen. Es hat in seiner Rechtsprechung an der ausgewogenen Lösungsstrategie festgehalten, die es in seiner Ende November 1989 abgegebenen Stellungnahme vorgeschlagen hatte.

Gegen Ende der neunziger Jahre kam es jedoch allmählich zu einer Verhärtung der Fronten zwischen den entschiedenen Verfechtern der Laizität, den Lehrern, auf der einen Seite, und denen, die auf das Kopftuchtragen in der Schule beharrten, auf der anderen. Die Lehrerschaft gewann zunehmend den Eindruck, die jungen Schülerinnen würden aufgrund der Rechtsprechung des Verwaltungsgerichtes die Bereitschaft, auf das Kopftuchtragen zu verzichten, überhaupt nicht mitbringen, zumal wenn muslimische Organisationen sie nach Kräften unterstützten, was immer häufiger der Fall war. Die Konflikte um das Kopftuch in der Schule bekamen nicht zuletzt durch die „Einmischung“ islamischer Organisationen mit strenggläubiger Ausrichtung die Dimension einer symbolischen Kraftprobe für die Republik; in einer kleinen Stadt in der Normandie (Flèrs) traten die Lehrer sogar in den Streik, um zwei kopftuchtragende Schülerinnen von der Schule zu verweisen. Noch im Jahre 2003 gab es Fälle, in denen Lehrer durch Streikmaßnahmen die Schulverwaltung nötigten, kopftuchtragende Schülerinnen von der Schule auszuschließen. In einigen Fällen hatten die Lehrer öffentlichkeitswirksam vor dem Rektorat demonstriert und ein klares Gesetz für die Republik gefordert. Im selben Zeitraum gab es zwei andere Ereignisse, die die Debatte über die Laizität ins Rollen brachten. Das eine betraf die antisemitischen Äußerungen und Handlungen der „arabisch-muslimischen Schülerschaft“, die zunehmend von sich reden machte. Im Jahre 2003 machten in den Banlieues unterrichtende Lehrer auf die Schwierigkeiten, vor den Schülern maghrebinischen Ursprungs die Geschichte der Shoah zu behandeln, öffentlich aufmerksam (ebd.: 235). Tatsächlich gibt es bereits seit geraumer Zeit Reibungen zwischen der arabisch-muslimischen und der jüdischen Gemeinschaft in Frankreich, die den Konflikt zwischen Palästina und Israel in gewissem Sinne stellvertretend austragen.

Das andere Ereignis war die Begegnung der Republik mit dem Islam auf repräsentativer Ebene. Am 19. April 2003 begab sich Innenminister Nicolas Sarkozy auf das jährliche Treffen der *Union des Organisations Islamiques de France* in Le Bourget vor Paris und hielt dort eine Rede. Gleich eingangs betonte er, die Muslime seien anderen französischen Bürgern ebenbürtig, auch sie hätten das Recht ihre Religion in Frieden und Würde auszuüben. Auch der Islam solle den ihm gebührenden Platz am „Tisch der Republik“ bekommen, und die gelungene Versammlung verschiedener Strömungen unter dem Dach des *Conseil Français du Culte Musulman* stelle eine wichtige Voraussetzung dafür bereit. Im Fortgang seiner Rede machte er aber dann deutlich, dass die Bürger muslimischen Glaubens die Gesetze und Werte der Republik unbedingt respektieren müssten wie alle anderen auch; andernfalls hätten sie keinen Platz in ihr. Sarkozy kam explizit auf die Laïcité zu sprechen, die seinerzeit gegen Widerstände anderer Religionen habe durchgesetzt werden müssen, heute jedoch als ein fundamentales Prinzip der Republik nicht verhandelbar sei. Er erwähnte in dem Zusammenhang sogar jenen Paragrafen des Trennungsgesetzes von 1905, der die Bestrafung religiöser Reden und Predigten vorsieht, die die Menschen zum Widerstand gegen republikanische Gesetze aufrufen oder aber ge-

gen andere Menschen aufbringen, und bekräftigte seinen Willen, davon Gebrauch zu machen. Dann fügte er hinzu: „Il ne peut y avoir en France d'Islam porteur d'un discours contraire aux valeurs Républicaines. Cet Islam est en France illégal et j'en tirerai toutes les conclusions." Die Integration des Islam in das republikanische Gemeinwesen dürfe auf keinen Fall von Extremisten durchkreuzt werden; daher gelte es, für einen offenen und toleranten Islam einzutreten, der die republikanischen Gesetze als Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens respektiere. Als Sarkozy jedoch konkret wurde und daran erinnerte, dass die Fotos auf Personalausweisen katholische Nonnen wie auch muslimische Frauen mit unbedecktem Haupt zeigen müssten, begann ein Teil der jüngeren Zuhörer, ihn auszupfeifen. Dessen ungeachtet erhielt er am Ende seiner Rede heftigen Beifall; allein sein Erscheinen wurde von den Zuhörern als Zeichen staatlicher Anerkennung gewertet, das es zu würdigen gelte. Doch wurde in den Medien die Begegnung des Innenministers mit der muslimischen Repräsentativversammlung fast nur auf die Szene mit den Pfiffen, die einhellig verurteilt wurde, reduziert. Die Berichterstattung unterschlug weitgehend die Tatsache, dass die Rede viel Beifall erntete und die Pfiffe nur von einem Teil des Publikums kamen, von dem sich die Verantwortlichen empört distanzierten (ebd.: 236). In der Folgezeit wurden die Pfiffe von Le Bourget als ein Alarmsignal und ein Beweis dafür, dass es in Frankreich einen Islam gebe, der sich nicht in den Rahmen der Republik fügen wolle und sich der Laizität offen widersetze, gedeutet.

Daraufhin wurde die Forderung nach einem Gesetz, das religiöse Zeichen in der Schule verbietet, erneut mit Nachdruck erhoben und schließlich konkret erörtert. In dichter Abfolge befassten sich mehrere Berichte und Kommissionen mit der Frage, wie die Laïcité auf die Herausforderungen der Gegenwart eingestellt werden solle. Der erste Bericht über die Laizität stammte vom Vizepräsidenten der Nationalversammlung, François Baroin, und wurde Ende Mai 2003 Premierminister Jean-Pierre Raffarin vorgelegt. Darin ist von gewissen Einwanderungsgruppen die Rede, denen sich der Sinn des Prinzips Laizität nicht erschließe, weil sie aus einer nichtdemokratischen Kultur kämen. Vor allem die Linke habe die Laizität durch ihre Verteidigung von „kulturellen Unterschieden" und „Kommunitarismen"[25] in Bedrängnis gebracht. Dagegen gelte es nun, die „an den Kommunitarismus verlorenen Territorien" der Republik wieder zu erobern. Der Staatsrat begehe ein Fehler, wenn er in seiner Stellungnahme von 1989 den „islamischen Schleier" als Zeichen religiöser Zugehörigkeit einstufe, denn dieser sei in Wahrheit „ein Attribut von Fundamentalisten". Folgerichtig empfiehlt der Bericht, den Schleier in der Schule zu verbieten

25 Der „Kommunitarismus" wird im französischen Kopftuchstreit als Schmähwort verwendet, wobei der negative Verweis auf angelsächsische Einwanderungspolitiken eine große Rolle spielt (Amir-Moazami 2007: 54 ff.).

und womöglich Uniformen in den schwierigen Vierteln einzuführen, um der Republik den Rücken zu stärken. Im gleichen Zeitraum berief der Präsident der Nationalversammlung, Jean-Louis Debré, eine *Mission parlementaire d'information sur la question du port des signes religieux à l'école*, die unter seiner Präsidentschaft Anfang Dezember Bericht erstattete. Nach der Anhörung und Konsultation von mehr als hundert Personen kamen die Mitglieder der Kommission zu dem Schluss, jegliche sichtbar getragenen Zeichen, die eine religiöse oder politische Zugehörigkeit markieren, in der Schule zu verbieten. In der Begründung ihrer Entscheidung betonen sie, die Schule dürfe nicht zum Schauplatz von „ revendications identitaires " verkommen, vielmehr müsse sie als Ort der „apprentissage de la citoyenneté et du ‚vivre ensemble'" wieder in Stellung und Würde gebracht werden.

Zu diesem Ergebnis kamen auch die Mitglieder[26] der – nach ihrem Vorsitzenden Bernard Stasi benannten – Kommission, die am 3. Juli 2003 vom französischen Staatspräsidenten eingesetzt und mit der Aufgabe betraut wurde, erneut über die Anwendungsmodalitäten des Prinzips der Laïcité zu beraten. Die Arbeit dieser Kommission, bestehend aus Anhörungen von mehr als hundertfünfzig Personen, Diskussionen und Beratungen, nahm ein halbes Jahr in Anspruch; am 11. Dezember 2003 wurden die Ergebnisse in einem relativ ausführlichen Bericht dem Staatspräsidenten überreicht. Im Mittelpunkt der Problemanalyse und der präsentierten Lösungsvorschläge stehen der Islam und dessen Eingliederung in das republikanische Gemeinwesen, insbesondere im Schulwesen. Staatspräsident Jacques Chirac hatte in seinem auftragserteilenden Brief an den Ombudsmann der Republik die Anwendungsschwierigkeiten der Laizität in der Schule besonders hervorgehoben und bemerkt, die Herausforderung bestehe darin, eine Reihe von Erfordernissen, die das Prinzip der Laizität impliziere, miteinander in Einklang zu bringen: die Neutralität der öffentlichen Gewalt, der Respekt des Pluralismus und die Religions- und Ausdrucksfreiheit auf der einen Seite; die Stärkung des Zusammenhalts und der Brüderlichkeit zwischen den Bürgern, die Gleichheit der Chancen, die Ablehnung von Diskriminierungen, die Gleichheit der Geschlechter und die Würde der Frau auf der anderen. Der Staatspräsident machte aber auch deutlich, welche Richtung die Laizität angesichts der aktuellen Herausforderungen einschlagen müsse, wenn er von ei-

26 Die Mitglieder der Stasi-Kommission waren überwiegend Gelehrte und Universitätsprofessoren, die sich mit der Laizität auf die eine oder andere Weise auseinandergesetzt hatten, weshalb sie dann auch eine Kommission der Weisen genannt wurde; von ihnen seien erwähnt: der Soziologe und Historiker Jean Baubérot (Inhaber des einzigen Laïcité-Lehrstuhls in Frankreich), die Philosophen Régis Debray und Henri-Pena Ruiz (beide dezidierte Vertreter des republikanischen Modells), der Islamwissenschaftler Gilles Keppel, der Ideenhistoriker des Islam Mohammed Arkoun, der Historiker und Politikwissenschaftler René Rémond und der Soziologe Alain Touraine.

nem „ risque d'une dérive vers le communautarisme " sprach und affirmativ betonte: „La République est composée de citoyens; elle ne peut être segmentée en communautés." (Stasi 2004: 5). Die Stasi-Kommission ist diesem präsidialen Wink des republikanischen Selbstbehauptungswillens durchaus gefolgt (ihr Reformprogramm steht nicht von ungefähr unter dem Titel: „Affirmer une laïcité ferme qui rassemble"), auch wenn die von ihr vorgeschlagenen Maßnahmen weit darüber hinaus gehen; sie reichen vom Anbringen einer Laizitäts-Charta an öffentlich besonders bedeutsamen Orten, vom Schulunterricht des *fait religieux* und von der Bildung einer nationalen Hochschule für islamische Studien über die Bekämpfung der öffentlichen Diskriminierungen (Auflösung der urbanen Ghettos, Anerkennung des Islam im Konkordatsregime von Elsass-Lothringen, Gewährleistung eines Arabischunterrichts im nationalen Bildungswesen, Aufnahme muslimischer Seelsorger in die Armee, Einführung eines jüdischen und eines muslimischen Feiertags in der Schule, Ausgleich der Unterstützung von Vereinen zugunsten der Kultusassoziationen, Einführung eines nationalen Geschichtsunterrichts mit selbstkritischen Elementen, Berücksichtigung der Freidenker und rationalen Humanisten bei der Vergabe der Sendezeiten im öffentlichen Fernsehen, Gründung einer Antidiskriminierungsinstanz) bis zur Verabschiedung eines Laïcité-Gesetzes zur Regelung des öffentlichen Dienstes. Den Kern des Gesetzes solle ein Trageverbot von Zeichen und Kleidungsstücken, die eine religiöse oder politische Zugehörigkeit anzeigen, in Schulen bilden; diskrete religiöse Zeichen wie Medaillen, kleinere Kreuze und Davidsterne oder Koranausgaben sollten von diesem Verbot indes nicht betroffen sein. Die Kommissionsmitglieder, deren Votum (bei einer Stimmenthaltung von Jean Baubérot) fast einstimmig ausfiel, führten zur Begründung ihrer Entscheidung zugunsten eines prinzipiellen Verbotes dreierlei an: den Ordnungsschwund der republikanischen Schule, die Forderung der Lehrer nach einer eindeutigen Regelung und die schwierige Situation junger Frauen, die gezwungen würden, ein Kopftuch zu tragen. Die Kommission stellt zunächst klar, die Schule habe nicht nur die Aufgabe, Wissen zu vermitteln, sondern aufgeklärte Bürger mit kritischem Geist heranzubilden, die eine offene Haltung gegenüber der Kulturenvielfalt an den Tag legen. Auch wenn die Schule sich nicht vor der Welt abschirmen könne, sei es zur Erfüllung ihrer Mission durchaus angezeigt, sich einer „ mise à distance par rapport au monde réel " zu befleißigen (ebd.: 125); eine solche Distanzierung von den realen Weltverhältnissen sei umso gebotener, als bereits in allzu vielen Schulen der „ fureur du monde " eingezogen sei, die Identitätskonflikte der Schüler mitunter die Freiheit anderer bedrohten, Gewalt erzeugten und die öffentliche Ordnung gefährdeten. Die Schüler hätten Klans gebildet, die sich untereinander befehdeten und den Schulbetrieb lahm legten. Infolge dessen habe die Wiederherstellung der republikanischen Schulordnung Priorität. Auch die Lehrer hätten dies mit Nachdruck gefordert; das religiöse Konfliktpotential in der Schule müsse neutralisiert werden, damit die Schulen wieder ihrer Bildungsaufgabe nachgehen könnten. Und ein Gesetz, das das

Tragen von sichtbaren Zeichen und Kleidungsstücken, die eine religiöse Zugehörigkeit markieren sollen, verbietet, könne ein erster Schritt in diese Richtung sein. Zur Begründung des Kopftuchverbots bedienten sich die Lehrer noch zusätzlich des Arguments, in dem Kopftuch sei ein politisches Symbol zu erblicken, das letztlich die Unterordnung der Frau propagiere. Die Kommissionsmitglieder hielten sich in ihrer Entscheidungsbegründung weitgehend zurück, was die Interpretation des Kopftuchs anbelangt; sie bemerkten lediglich, dass es für die Trägerinnen – je nachdem, ob es einer persönlichen Wahl entspringt oder mit Zwang verbunden sei – Unterschiedliches bedeuten könne. Jedoch hatten sie bei der (selektiven) Anhörung junger Mädchen und Frauen aus den schwierigen Vorstädten zunehmend den Eindruck gewonnen, die schweigsame Mehrheit von ihnen sei Opfer von Druck und Drohungen seitens der Familien oder aber von jungen Männern, die als selbsternannte Sittenwächter in den Banlieues gegen nicht Kopftuchtragende wüteten. Diese jungen Frauen, die gezwungen würden, ein Kopftuch zu tragen, müsse die Republik schützen: „La République ne peut rester sourde au cri de détresse de ces jeunes filles. L'espace scolaire doit rester pour elles un lieu de liberté et d'émancipation, il ne doit pas devenir un lieu de souffrance et d'humiliation." (Ebd.: 128). Von dem umfassenden Reformprogramm der Stasi-Kommission nahmen der Staatspräsident und die Regierung lediglich den Gesetzesvorschlag an, der ein Trageverbot religiöser und politischer Zeichen und Kleidungsstücken in der öffentlichen Schule zum Gegenstand hatte. Das am 10. Februar 2004 von der Nationalversammlung mit 494 Ja-Stimmen (bei 36 Gegenstimmen und 31 Enthaltungen) verabschiedete Gesetz enthielt aber nur ein Trageverbot von Zeichen oder Kleidungsstücke, durch welche die Schüler ostentativ eine religiöse Zugehörigkeit bekundeten; diejenigen dagegen, die eine politische Zugehörigkeit anzeigen, wurden ausgespart.

Auch wenn der Gegenstand des Gesetzes allgemein formuliert ist, hatte die Republik in erster Linie das Kopftuch muslimischer Schülerinnen im Visier. Das Kopftuchverbot zeigte, dass die Republik sich nicht damit begnügt, den Bürgern die Rahmenbedingungen für individuellen und kollektiven Freiheitsgebrauch bereitzustellen; vielmehr tritt sie für einen bestimmten Gebrauch von Freiheit, für vernünftige Selbstbestimmung und Emanzipation des Individuums ein. Das Kopftuch avancierte nachdem 11. September 2001 in der öffentlichen Wahrnehmung zum Symbol des fundamentalistischen Islams, der die Frauen entmündigt und entwürdigt. Umso mehr gilt dies für den muslimischen Ganzkörperschleier (Burka und Nikab); auch dessen Tragen wurde auf Initiative des – nunmehr – Präsidenten Nicolas Sarkozy und seiner konservativen Regierung durch ein Gesetz vom 11. April 2011 im gesamten öffentlichen Raum verboten, wobei zur *espace public* etwa Parks, Restaurants, Bibliotheken, Krankenhäuser, Museen, Bahnhöfe, Flughäfen, die Post oder öffentliche Verkehrsmittel gerechnet werden. Das Gesetz sieht Strafen von bis zu 150 Euro und einen Kurs in Staatsbürgerschaftskunde (*stage de citoyenneté*) vor;

wer andere zum Tragen des Ganzkörperschleiers nötigt, muss mit einem Jahr Haft und bis zu 30.000 Euro Strafe rechnen. Wenn die genötigte Person minderjährig ist, sind zwei Jahre Haft und bis zu 60.000 Euro Strafe vorgesehen. Bevor es zu Geldbußen kommt, sollen, um die Frauen zum Abnehmen des Schleiers zu bewegen, Verwarnungen ausgesprochen werden. Bemerkenswert ist, dass der Staatspräsident und die konservative Regierung sich über die Bedenken des Verfassungsrates bezüglich der Zulässigkeit eines allgemeinen Verbots der Ganzkörperverschleierung hinwegsetzten; der Verfassungsrat hatte in seiner Stellungnahme durchblicken lassen, dass ein Verbot der Ganzkörperverschleierung an bestimmten Orten und Situationen etwa aus Sicherheitsgründen sehr wohl gerechtfertigt sein könne.

Vergegenwärtigt man sich die politischen Selbstverständigungsdebatten der letzten Jahrzehnte in der französischen Öffentlichkeit, so deutet vieles darauf hin, dass der Islam bzw. eine bestimmte Praxis des Islams die katholische Kirche als Hauptwidersacher der Republik und der Laizität abgelöst hat (Roy 2005: 9). Doch während es im Kampf gegen die katholische Kirche darum ging, den Glauben aus dem Griff der mächtigen Kirche zu befreien und als private Meinung in die Hände der gläubigen Individuen zu legen, sieht sich die Republik im Falle des Islams mit dem umgekehrten Problem konfrontiert, demjenigen nämlich, dass der Islam keinerlei repräsentativen Institutionen und Autoritäten kennt, die verbindlich über dessen dogmatischen Sinngehalt und politische Implikationen verfügen könnten. Die Glaubensenergien des Islams verkommen in den Händen radikaler Einzelner oder von Gruppierungen im Fadenkreuz internationaler Konflikte zum politischen Zündstoff. Nicht zuletzt aus Sicherheitserwägungen setzte die Republik deshalb gegen Ende der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts einen Prozess zur Institutionalisierung des Islams in Gang, der im Mai 2003 mit der Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* einen vorläufigen Abschluss fand. Letztlich geht es der Republik auch hier darum, die Deutungshoheit über den Islam durch institutionelle Einverleibung an sich zu reißen, um dessen Verständnis und Praxis mit dem republikanischen Modell der Laizität kompatibel zu machen. Dabei lässt sich der politische Umgang mit dem Islam in die gallikanische Tradition der staatlichen Einmischung und Einflußnahme einordnen. Zudem erinnert er stark an die napoleonischen Bemühungen, sich das Judentum über eine repräsentative Institutionalisierung gefügig zu machen; das im Dezember 1808 von Napoleon per Dekret gegründete jüdische Zentralkonsistorium stand bei der Gründung des Conseil Français du Culte Musulman Modell. Der Islam scheint der republikanischen Laizität die historische Chance einer Selbtvergewisserung zu bieten; im Kampf gegen die religiöse Anfechtung ihres Herrschaftsanspruchs findet die Republik abermals zu ihrer *raison d'être*. Die politischen Implikationen des Islams bestätigen die skeptische Einschätzung der Religion in der republikanischen Tradition. Nach diesem politischen Narrativ steht die Republik für Freiheit und Autonomie, die Kirche und Religion hingegen für Unterdrückung und Heteronomie.

In diesem Rahmen ist auch der republikanische Kampf gegen die sogenannten „Sekten“ zu sehen, der mit dem Gesetz vom 12. Juni 2001 einen Höhepunkt erreichte. Das Gesetz trägt sein Programm gewissermaßen im Titel: „Gesetz zur Verstärkung der Prävention und der Repression sektiererischer Bewegungen, die die Menschenrechte und Grundfreiheiten beeinträchtigen“. Im Gesetzestext selbst taucht allerdings der Begriff „sektiererische Bewegungen“ oder gar „Sekte“ nicht einmal auf; anstatt dessen ist allgemein von (juristischen) Personen oder Gruppen die Rede, „[…] qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d'exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités“. Diese Personen oder Gruppen sollen juristisch aufgelöst werden, welchen Status sie auch haben mögen, wenn sie oder ihre Mitglieder und Leiter einer, sei es absichtlichen oder unabsichtlichen, Schädigung des Lebens, oder der physischen oder psychischen Integrität einer Person überführt und verurteilt worden sind; betrügerische Werbung und illegale Verabreichung medizinischer und pharmazeutischer Mittel werden als Elemente des Straftatbestands besonders hervorgehoben. Gerade weil den Abgeordneten die Schwierigkeit, dem Straftatbestand klare Konturen zu verleihen, bewusst war, bemühten sie sich in mehreren Anläufen um eine nähere Umschreibung. In einem zweiten Schritt wird präzisiert, es gehe um den betrügerischen Missbrauch eines Zustands der Unwissenheit oder Schwäche entweder eines Minderjährigen, oder von Personen, die aus Gründen des Alters, einer Krankheit oder Behinderung, eines physischen oder psychischen Gebrechens oder einer Schwangerschaft besonders verletzlich seien, oder aber von Personen, die sich in Abhängigkeit begeben hätten, weil sie mit Methoden unter Druck gesetzt worden seien, die ihre Urteilsfähigkeit getrübt habe. Mit dem letzteren wird der ursprünglich vorgesehene Straftatbestand „manipulation mentale“ umschrieben; der Gesetzgeber hatte aber mit beiden Formulierungen den Sachverhalt der „Gehirnwäsche“ im Visier. Wer sich als juristische Person oder Gruppe eines dieser Vergehen schuldig macht, wird über seine oder ihre juristische Auflösung hinaus mit hohen Geld- und Gefängnisstrafen (drei Jahre, in leitender Funktion fünf Jahre) geahndet. Darüber hinaus verwirkt er im Falle einer Verurteilung seine politischen und bürgerlichen Rechte.

Obgleich das Gesetz im Parlament einstimmig verabschiedet wurde, hat es an kritischen Stimmen hierzu nicht gemangelt. Neben den politischen Instanzen der Europäischen Union warnten namentlich Kirchen und Menschenrechtsorganisationen die französische Regierung davor, ein diskriminierendes Rechtsregime gegen Sekten zu bilden (Rolland 2003: 151). Ihre Bedenken galten insbesondere der Vagheit der Formulierungen des Straftatbestandes, von der sie meinten, sie würde einer freiheitsgefährdenden Verfolgungspraxis Vorschub leisten. In der Tat: wann jemand unwissend oder schwach ist und ab wann der betrügerische Missbrauch eines solchen Zustandes einsetzt oder vorliegt, ist keinesfalls leicht zu ermitteln. Genauso schwer dürfte es sein, den strafrechtlich ausschlaggebenden Zustand einer physi-

schen und psychologischen Abhängigkeit bzw. Unterlegenheit zu objektivieren, weil diese ihrerseits hochgradig von der subjektiven Befindlichkeit und Wahrnehmung der Betroffenen abhängen. Dies gilt übrigens auch für die Umschreibung der „Gehirnwäsche“. Das Abgrenzungsproblem des Straftatbestandes tritt auch hier deutlich zutage. Denn wie soll man den kritischen Fall aus einer Fülle von Ereignis- und Beziehungsgeflechten entwirren, in dem jemand sich in Abhängigkeit begibt, weil er mit Methoden unter Druck gesetzt worden ist, die seine Urteilsfähigkeit verstümmelt haben? Dabei ist es überhaupt fraglich, ob man nachvollziehbar zwischen dem Vorgehen „sektiererischer Bewegungen“ und anderen gesellschaftlichen Mächten wie politischen Parteien, Vereinen oder Medien zu unterscheiden vermag. Kurzum: dem Gesetzgeber gelingt es trotz aufwendiger Umschreibungsbemühung nur sehr bedingt, dem Straftatbestand Konturen zu verleihen.

Auch eingedenk der angesprochenen prinzipiellen Schwierigkeiten, den „menschenrechtlich verdächtigen“ Tätigkeiten von Sekten strafrechtlich auf die Spur zu kommen, haben die Kommissionen, die im Laufe der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts vom Parlament zur Ermittlung des Gefahrenpotentials von Sekten eingesetzt wurden, von einer gesonderten Anti-Sektengesetzgebung abgeraten. Sie schlugen stattdessen vor, den vorhandenen straf- und zivilrechtlichen Normenbestand effizienter einzusetzen, um mögliche Gefahren, die von sektiererischen Bewegungen ausgingen, zu bannen und abzuwenden. Mit anderen Worten: die Lösung des Problems sollte mit dem bisherigen liberalen Instrumentarium, bestehend aus Beobachtung, Warnung und Aufklärung bei gleichzeitiger strikter Anwendung des allgemeinen Strafrechts, gesucht werden. Doch die Regierung geriet ab Mitte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts zunehmend unter Druck, als mehrere Verfahren gegen Angehörige der Scientology-Church und vor allem kollektive Selbsttötungen als sektiererische Praxis für Aufsehen in der Gesellschaft sorgten. Es entstand eine diffuse Angststimmung vor „den Sekten“, die in der Gesellschaft einen allgemeinen Konsens über ihre „soziale Schädlichkeit“ aufkommen ließ. Dieser schlug sich nicht zuletzt auch im Sprachgebrauch nieder, denn das Wort „Sekte“ bekam für die überwältigende Mehrheit eine pejorative Konnotation, die das später gesetzlich manifestierte Urteil in gewissem Sinne vorwegnahm. Vergeblich haben Liberale mit historischem Sinn dagegen ausgerufen, die meisten Religionen hätten als Sekten begonnen. Bemerkenswert ist, dass bei der Entschiedenheit so mancher Abgeordneter vor allem der Linken, dem „Treiben der Sekten“ auf französischem Boden Einhalt zu gebieten, die Kritik an der liberalen Haltung der USA gegenüber den Sekten, wenn nicht sogar blanker Antiamerikanismus, wohl eine Rolle spielte (ebd.: 151).

7. Schlussbetrachtung

In Frankreich wird unter Laïcité vor allem das Trennungsgesetz von 1905 verstanden. Ein ausgewiesener Kenner der Materie, der Historiker des Katholizismus Emile Poulat, schreibt:

„Ce que nous appelons, pour faire court, *la laïcité*, en est venu, dans l'imaginaire français - laïque ou religieux - à s'identifier et à se résumer à la loi du 9 décembre 1905, ‚concernant la séparation des Eglises et de l'Etat'. A tort. Les Eglises et leurs activités sont aujourd'hui régies par un ensemble disparate de texte dont certains, fondamentaux, remontent au XIXe siècle et même à la Révolution. Ceux-ci sont intégrés au régime issu de la loi de 1905, lui-même retouché, précisé, adapté au fil du temps et au gré des besoins, jusqu'à paraître bien éloigné de l'*idée* que chacun peut s'en faire." (2003: 12, Herv. i.O.)

In der Tat: das Trennungsgesetz von 1905 besitzt und besetzt im kollektiven Gedächtnis der Franzosen einen einzigartigen *lieu de mémoire*;[27] obwohl es bereits mehrfach ergänzt und revidiert worden ist, gilt es weithin als unantastbar. Es gehört zu den Paradoxien dieses Gesetzes, das seinerzeit durch die Zurückdrängung der

27 Damit wird freilich auf das von Pierre Nora initiierte monumentale Projekt *Les lieux de mémoires* angespielt, das selbst inzwischen eingegangen ist in die kollektive Erinnerung. Es sei am Rande erlaubt, darauf hinzuweisen, dass in den von Nora herausgegeben monumentalen Bänden die Laïcité als Erinnerungsort nicht thematisiert wird, was angesichts ihrer umkämpften Bedeutung und Erinnerung für die Republik schon verwundert; sie enthalten einige Beiträge zu relativ benachbarten Themen wie zur Konfliktlinie zwischen *Catholiques et laïcs* oder zum Erinnerungsort *La fille aînée de l'Eglise*. Dies hat aber den Religionssoziologen Jean-Paul Willaime davon nicht abgehalten, in einem lesenswerten Aufsatz den *Lieux de mémoires* eine zivilreligiöse Absicht, ja eine Sakralisierung der Nation und Republik zu unterstellen: „Après les théologiens et les rois-prêtres, les philosophes et les gouvernants éclairés, les sociologues et la construction scientifique et pédagogique de la société, on assisterait à l'avènement des historiens promus grand prêtres de l'imaginaire social dans une société désacralisée qui ne croirait plus en rien et en appellerait à eux pour qu'ils rendent à nouveau présents les riches imaginaires du passé. Cette fuite de l'imaginaire dans le passé remplirait, comme la fuite de l'imaginaire dans la fiction eschatologique ou apocalyptique, une importante fonction sociale face au déficit imaginaire pour structurer le présent: celle de donner sens à la configuration d'un être-ensemble. L'entreprise rédactionnelle des *Lieux de mémoires* s'inscrirait donc dans ce rôle social dévolu aux historiens: rendre une mémoire à une société qui n'en a plus le sens et contribuer ainsi, même si c'est par le biais de la mémoire-objét, à réenchanter un monde désenchanté." (Willaime 1988: 126, Herv. i.O.).

Religion ins Private die Gesellschaft säkularisieren sollte, dass es heute seinen glühenden Verfechtern quasireligiöse Gefühle einflößt. René Rémond geht sogar soweit, das Trennungsgesetz mit den Heiligen Schriften zu vergleichen – in kritischer Absicht wohlgemerkt: „Il y a des intégristes de la laïcité dont la position à l'égard de ce texte est proche de celle qu'ils reprochent aux fondamentalistes des religions: la loi de séparation fait partie des Saintes Ecritures et leur dévotion pour elle n'est pas sans analogie avec l'attachement des fidèles de Mgr Lefebre au rite de la messe de saint Pie V." (Rémond 2005: 16). Diese quasireligiöse Überhöhung und Wertschätzung ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass das Trennungsgesetz historisch und symbolisch für die endgültige Lösung und Emanzipation der Republik von der katholischen Kirche steht. Als solches hat es gewissermaßen den Rang eines republikanischen „Grundgesetzes" bekommen, an dem niemand zu rütteln wagt. Als im Jahre 2005 das Centenaire des Trennungsgesetzes feierlich begangen wurde, zeigte sich abermals, dass sowohl die Gesellschaft als auch die Politiker in ihrer überwältigenden Mehrheit nicht bereit waren, eine grundlegende Revision ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Selbst die akademischen Meinungsführer hielten sich in der Debatte mit Reformvorschlägen zurück, auch wenn es gewichtige Stimmen gab, die für eine grundlegende Neufassung des Trennungsgesetzes plädierten.[28]

Es macht überhaupt die Besonderheit Frankreichs aus, dass die Republik sich aus der katholischen Umklammerung befreien musste und dass ihr dies von Anfang an eine kämpferische Note verliehen hat. Der Selbstbehauptungskampf gegen die katholische Kirche hat dem Anliegen und der Sache der Republik Nachdruck, Kraft und Ruhm verliehen, wobei von dem heiligen Glanz der Widersacher einige Fünkchen auf sie übergingen. Der Historiker Claude Nicolet schreibt in seiner klassischen Studie „L'idée républicaine en France (1789-1924)":

„La République emprunte au sacré, voir au divin, ses mots, et peut-être plus que ses mots. Ce n'est pour surprendre ni les républicains ni les historiens. A toute une lignée des premiers, l'Etre Suprême a longtemps paru nécessaire. Ceux-là même qui ont nié et détrôné Dieu ont voulu […] instaurer un ‚culte' révolutionnaire, utiliser au profit de la République les signes extérieurs d'un rituel. Pour d'autres, la République elle-même, sous l'espèce de la Patrie, puis de l'Humanité, devient le sacré lui-même. Il n'est pas jusqu'aux attributs juridiques que les constitutions lui assignent – ‚une, indivisible, souveraine, imprescriptible' – qui ne témoi-

28 Siehe dazu die Debattenbeiträge in: Zarka 2005. Zu den wenigen Politikern übrigens, die sich mit konkreten Reformvorschlägen des Trennungsregimes öffentlich hervortaten, gehörte auch der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy. Bezeichnend ist freilich, dass er später als Staatspräsident seine zuvor geäußerten Vorstellungen nicht einmal auf die Tagesordnung setzen, geschweige denn realisieren konnte.

gnent de cette invincible aspiration à l'absolu. Après quinze siècles de catholicité toute-puissante, on ne fait pas facilement la part de la religion." (Nicolet 1994: 498, 499)

Nicolet gibt uns zu verstehen, dass die Republik womöglich mehr als ihre Worte und Attribute dem Heiligen und Göttlichen entlehnt habe, was schließlich nach fünfzehn Jahrhunderten allmächtigem Katholizismus nicht verwundern dürfe. Was ist aber mit diesem „mehr als ihre Worte" gemeint? Letztlich läuft es – nach der hier vertretenen Auffassung – auf die Aussage hinaus, die Republik habe sich als eine umfassende Alternative zur katholischen Kirche in Stellung gebracht und als solche eine Art säkulare Gläubigkeit (einschließlich politische „Erlösungshoffnungen") auf sich gebündelt. Diesen Anspruch konnte sie vor allem deshalb anmelden und zeitweilig auch erfolgreich geltend machen, weil sie von mächtigen philosophischen und ideologischen Strömungen ihrer Zeit getragen wurde, deren Deutungsmacht auf Kosten der „Plausibilität" religiöser Wahrheitsansprüche zu Buche schlug; in der revolutionären Epoche spielte etwa der aufklärungsbedingte Fortschrittsglaube, der von den Verheißungen der Naturwissenschaften angestoßen und genährt wurde, eine nicht zu unterschätzende Rolle; später in der Dritten Republik kamen der militante Antiklerikalismus mit einem atheistisch-materialistischen oder spiritualistisch-deistischen Überhang, das Freidenkertum, der Positivismus und der Sozialismus hinzu. Dabei gelang es der Republik vor allem durch zwei Institutionen, den Menschen dem Einfluss der katholischen Kirche Stück für Stück zu entreißen, ihn unabhängig von der Religion in einen ganzheitlichen Lebenszusammenhang zu stellen: Schule und Medizin (Baubérot 2004: 50). Durch eine aktive Bildungs- und Gesundheitspolitik konnte die Republik den Menschen einen lebensweltlichen Sinnhorizont erschließen, der nicht selten von heilsgeschichtlichen Erwartungen und Hoffnungen umrahmt war. Eine prominente Rolle spielte in dem Zusammenhang die autonome morale laïque, die in öffentlichen Schulen als eine universale Menschheitsmoral gelehrt wurde.[29] Pierre Nora beschreibt den ideellen Überschuss der Republik einmal mit den Worten:

29 Zu ihrer Begründung griff die Dritte Republik bzw. ihr energischer Verfechter Jules Ferry auf das antike und römische Erbe, ferner auf das Christentum, auf die Ethik Kants, aber auch auf den Buddhismus zurück; denn alle positiven Religionen und Moralphilosophien hätten, so Ferry, doch im Kern dieselbe Moral für die Menschen propagiert, es gebe also - jenseits aller „oberflächlichen" unterschiedlichen Ausprägungen von Religionen und Philosophien – eine von der ganzen Menschheit geteilte Basismoral, die bestimmte unabweisbare Rechte und Pflichten des Menschen enthalte. Damit wurde im Grunde die Rawls'sche Idee eines *overlapping consensus* vorweggenommen. Dazu passt auch, dass die säkulare Moral in der „Menschenwürde" verankert wurde. Jean Baubérot schreibt in

„L'apprentissage de la République s'est traduit par une prise de possession rapide et concentrée de l'espace, des esprits et du temps; par une capacité à construire un ‚spirituel républicain' et à confirmer son hégémonie par la mobilisation autour de ses principes fondateurs; par *une véritable religion civile* qui s'est dotée d'un Panthéon, d'un martyrologe, d'une hagiographie, en un polythéisme proliférant ou la consécration associe les vivants et les morts, où l'auto-institution mémorielle tourne à l'épopée nécromantique. Liturgie plurielle, multiforme, ubiquitaire, qui a inventé ses mythes, ses rites, dressé ses autels, construits ses temples et multiplié ses supports – statues, fresques, plaques de rues, manuels scolaires – en un spectacle éducatif permanent." (Nora 1997: 559, Bd. I, Herv. AC.)

Am Anfang des 21. Jahrhunderts ist es jedoch längst nicht mehr ausgemacht, dass die Republik und Läicité über diesen „zivilreligiösen" Überschuss von einstmals verfügt. Ganz im Gegenteil: Vieles deutet darauf hin, dass ihre ideellen Grundfesten erschüttert und ihre „geistigen" Ressourcen weitgehend erschöpft sind.[30] Marcel Gauchet konstatiert in seiner Analyse, die Laïcité sei „en peine d'identité", weil sie im Laufe der letzten Jahrzehnte zu einer Tatsache ohne Prinzipien verkommen sei:

„Il suffit d'énumérer les points d'appui qui étaient traditionnellement les siens pour en apprécier l'affaissement: la Science – et au travers d'elle la Raison, le Progrès –, la Nation, la République – c'est à dire le patriotisme et le civisme –, la Morale. […] Il n'est pas exagéré de dire, je crois, que l'ensemble des sources et des références qui ont permis de donner corps, singulièrement en France, à l'alternative laïque contre les prétentions des Eglises sont elles aussi frappées de décroyance. C'est ainsi que, parallèlement à la marginalisation des Eglises, la laïcité est devenue peu à peu un fait sans principes." (Gauchet 1998: 39)

Gauchet weist mit Nachdruck darauf hin, dass der Vorgang der Sublimation von Politik als eine Alternative zur Religion in Frankreich am meisten gediehen ist und dass dieser Vorgang stets gegen die massive Präsenz und Machtfülle der katholischen Kirche gerichtet war. Spätestens seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts sei aber die katholische Kirche als Kontrastfigur der Republik weggefallen, denn sie sei im Grunde restlos „besiegt" worden; sie habe sich schließlich nicht nur den Prinzipien und Werten der demokratischen Republik gefügt, sondern sich diese auch angeeignet. Infolge dessen sei die Republik ihrer erhabensten raison d'être

---

seinem Buch „ La morale laïque contre l'ordre moral ": „[…] la notion de ‚dignité humaine' constitue la clef du voûte de la morale laïque." (Baubérot1997: 117).

30 Es ist bezeichnend, dass die *morale laïque* durch ein ministerielles Rundschreiben im Jahre 1969 aus den Schulprogrammen entfernt wurde. Freilich ist diese Maßnahme im Rahmen der allgemeinen Bildungskrise zu sehen, die selbst wiederum in Verbindung steht mit dem allmählichen Niedergang der „republikanischen Werte".

verlustig gegangen, ihre Prinzipien und Normen seien dem Niedergang geweiht, gerade weil sie auf der ganzen Linie triumphiert hätten. Die Republik sei von einem Substanzschwund ergriffen, da die Menschen nicht mehr an die kollektive Selbstregierung „glauben" und daher keine „hochfahrenden" Hoffnungen in sie investieren würden. Mit einem Wort: die Republik sei entzaubert, weil sie kein (großes) Versprechen mehr verkörpere. Da helfe es wenig, meint Gauchet, die ruhmvolle Vergangenheit heraufzubeschwören; nichts könne der Republik und ihren Prinzipien die geballte Kraft und den hochmütigen Glanz alter Zeiten wiedergeben (ebd.: 89).

Hat aber die Republik nicht zuletzt durch die Antisekten-Gesetzgebung und das Kopftuch- und Burkaverbot bewiesen, könnte man gegen Gauchets' Diagnose einwenden, dass ihre normativen Quellen keinesfalls versiegt sind und sie jederzeit wieder einen „ideellen Überschuss" generieren kann? Gewiss, das Potential für eine kämpferische Selbstbehauptung der Republik liegt in ihrem Schoß brach und kann in bestimmten Konstellationen wachgerufen werden. Und so ist es ja auch, zumindest im Ansatz, im Falle der Kopftuchtragenden und Sekten geschehen: die Republik sah sich (wieder) gezwungen, könnte man sagen, die Zügel fester zu ziehen, damit die Gläubigen unter den Bürgern ihr nicht entgleiten. Sie begnügt sich nicht damit, den Bürgern die Rahmenbedingungen für individuellen und kollektiven Freiheitsgebrauch bereitzustellen; sie tritt ein für einen bestimmten Gebrauch von Freiheit, für Selbstbestimmung und Emanzipation des Individuums. In dem Zusammenhang drängte sich abermals der Eindruck auf, das französische Verständnis davon, wie das Verhältnis von Demokratie und Religion(en) zu regeln sei, habe aus seiner ursprünglichen historischen Frontstellung gegen die katholische Kirche nicht heraus gefunden; der religionskritische, aufklärerisch-emanzipatorische Impuls sei längst nicht erloschen, da Religion tendenziell immer noch verstanden werde als etwas, das den Menschen bevormundet, seine „heiligen" Menschenrechte verletzt, die ihrerseits wiederum fast in den Rang einer demokratischen Zivilreligion erhoben sind.

Dieser Hang, im Namen des menschenrechtlichen Universalismus keine kollektive Loyalitätsträger in der Gesellschaft zu dulden, ist der Republik von ihrer „Mutterrevolution" vermacht worden; sie reagiert vorrangig auf religiöse Loyalitätsgruppen und Identitätsbildungen „allergisch", weil sie den existentiellen Konflikt mit der katholischen Kirche gewissermaßen noch in den Knochen hat. Das republikanische Vorgehen sowohl gegen sektiererische Bewegungen, als auch gegen den besonders vital gelebten und als solcher in die Öffentlichkeit eindringenden Islam lässt sich in diese Tradition einordnen. Die Republik versuchte sich in beiden Fällen erneut gegen (symbolische) „religiöse Anfechtungen" ihres universalen Verfügungsanspruchs über die Individuen zu behaupten und die Laïcité als ein umfassendes normatives Gesellschaftsprojekt, als eine ideelle Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Stellung zu bringen. Man kann aber schwerlich behaupten, der Republik sei damit Erfolg beschieden; jedenfalls nicht in dem Sinne, dass

die gesetzgeberischen Maßnahmen, die sie zu ihrer Selbstbehauptung und Selbstvergewisserung ergriff, den kollektiven Handlungsmodus in einen „dichteren Aggregatzustand" überführt oder gar der *res publica* eine Art „säkulare Gläubigkeit" beschert hätten. Insofern besteht kein Anlass, die Analyse Gauchets im Kern anzuzweifeln. Es dürfte kaum von der Hand zu weisen sein, dass der Name der Republik nicht mehr ohne weiteres die Projektionsfläche für ideelle Gesellschaftsvorstellungen und Zukunftserwartungen abgibt, zumindest für die große Mehrheit der Bevölkerung. Dies sollte allerdings nicht dahingehend verstanden werden, der Französischen Republik und ihrem organischen Anhang, der Laïcité, sei ein für allemal die Fähigkeit abhanden gekommen, als Träger eines ideell aufgeladenen Verständnisses von *res publica* zu fungieren. Denn solcherlei lässt sich prinzipiell überhaupt nicht ausschließen eingedenk der Beharrlichkeit, mit der die Menschen sich in der Geschichte immer wieder dem Gemeinschaftlichen und den „Kollektivsingularen" anheim gegeben haben.

Was könnte aber nun der Umstand, dass der „ideologische Mehrwert", den die Republik im existenziellen Konflikt mit der katholischen Kirche „erwirtschaftet" hat, allmählich verschüttet wird, für die Verhältnisbestimmung von Staat und Religionen bedeuten? Wird vielleicht die antiklerikale und religionskritische Stoßrichtung des französischen Trennungsregimes einer liberalen Konzeption und Gelassenheit im Umgang mit den Religionen weichen, weil die Republik sich nicht mehr als eine alternative „Heilsanstalt" gegen Religion in Stellung bringen kann und muss? Könnte die Republik nicht infolge dessen den Weg von der negativen Neutralität, die den Staat vor allem zu religiösen Bekenntnissen in abweisender Distanz hält, zu einer positiven Neutralität einschlagen, die eine Berücksichtigung und Hereinnahme des Religiösen in den öffentlichen Bereich zulässt?

René Rémond stellte in einem bereits 1959 veröffentlichten Aufsatz über die „Evolution de la notion de laïcité entre 1919 et 1939" die These auf, die Laizität habe sich im Rahmen einer grundlegenden Akzentverschiebung der Rolle des Staates von einer negativen Neutralität hin zu einem positiven Muster der Beziehungen mit den Religionen bewegt. Die Trennung von Staat und Kirche habe sich ursprünglich einer strikten negativen Neutralität verschrieben, die mit einer – von der monarchischen und jakobinischen Tradition vererbten – rigorosen Einheitskonzeption des politischen Gemeinwesens Hand in Hand gegangen sei; die *République une et indivisible* habe stets die kulturelle und religiöse Vielfalt in der Gesellschaft als eine Bedrohung für die Einheit der Nation wahrgenommen und entsprechend abgewehrt. „C'est précisément parce que la diversité porte en germe la division de la nation que l'Etat se doit d'observer une neutralité rigoureuse. Non-intervention de l'Etat, neutralité par défaut, conception unitaire de l'unité nationale, ces trois axiomes sous-entendent la conception classique de la laïcité." (Rémond 1959: 85). Diese klassische Konzeption der Laïcité habe aber nun seit etwa einem Vierteljahrhundert eine bedeutende Wandlung erfahren. Die Republik stelle ihre Neutralität

nicht mehr dadurch unter Beweis, dass sie sich vor den Freiheitsbetätigungen gesellschaftlicher Gruppen hinter einer schützenden Distanz verschanzt, sondern durch eine nach allen Seiten gleichmäßige Anerkennung und Unterstützung ihrer Aktivitäten. Rémond betont, dass dieser „Sinneswandel" der Laïcité im Rahmen einer fundamentalen Revision der Stellung und Funktion des republikanischen Staates erfolgt sei. Denn der Staat habe letztlich eingesehen, dass er sich nicht länger dem gesellschaftlichen Pluralismus verschließen könne und er folglich besser daran täte, die Rahmenbedingungen für eine freie Äußerung und Ausübung aller Religionen und Denkrichtungen zu schaffen, anstatt sich dem Bemühen hinzugeben, eine offizielle Staatsdoktrin zu propagieren. Er habe infolge dessen allmählich gelernt, den gesellschaftlichen Interessen- und Gruppenpluralismus wertzuschätzen. Es gebe jedoch einen Ort, der von dieser Entwicklung ausgenommen sei, nämlich die Schule; allein dort sträube sich die Republik noch gegen den gesellschaftlichen Pluralismus und beharre auf ihrer alten rigiden Einheitskonzeption und die sie stützende negative Neutralität. Es sei aber letztlich, gibt Rémond zu verstehen, eine Frage der Zeit, bis auch die Schule als letzte Bastion der klassischen Läicité gefallen sei. Am Ende äußert der Historiker, der sich zeit seines Lebens um eine wohlwollende Verständigung und Vermittlung zwischen Republik und katholischer Kirche bemüht hat, vorsichtig die Hoffnung, beide Konzeptionen der Läicité, die lange Zeit als einander ausschließend betrachtet worden seien, mögen mit dem Beistand guten Willens und guter Ideen auf beiden Seiten eines Tages in einer gemeinsamen Definition der Laïcité aufgehen.

Doch auch nach einem halben Jahrhundert ist die Hoffnung Rémonds nicht in Erfüllung gegangen. Nach wie vor bestehen beide Lesarten und Konzeptionen der Laïcité unversöhnlich nebeneinander und ringen weiterhin im Spannungsfeld von Macht und Recht um die Deutungshoheit. Freilich ist dies dem klugen Beobachter seiner Zeit, der Rémond stets war, keineswegs entgangen. Er selbst hat es in einer am Ende des Jahrhunderts abgegebenen kurzen bilanzierenden Stellungnahme zur Laïcité deutlich ausgesprochen: nachdem er seine Analyse aus dem Jahre 1959 über die Wandlung der Laïcité von einer strikt negativen Neutralität zu einer positiven, sich für die Belange der Gesellschaft öffnenden und interessierenden Neutralität bestätigt hat, heißt es:

> „C'est bien, on le voit, un système global qui s'est progressivement substitué à un autre. Ou, pour être plus exact, deux conceptions qui coexistent car la plus ancienne n'a pas cédé la place. C'est leur coexistence qui explique les péripéties qui, de temps à autre, secouent la vie politique. Leur antagonisme est aujourd'hui ranimé par des problèmes nouveaux tels que la présence de l'Islam sur le territoire métropolitaine ou l'activité des sectes." (Rémond 2001: 350)

Dieser Antagonismus ist an sich nicht weiter verwunderlich, spricht doch im Allgemeinen wenig dafür, dass die gegensätzlichen Auffassungen davon, wie das Ver-

hältnis von Republik und Religionen im Einzelnen ausgestaltet sein sollte, sich jemals harmonisch auflösen werden; denn die unterschiedlichen Interpretationen der Laïcité gründen ja letztlich in einander widerstreitenden Welt- und Menschenbildern, die man in einem modernen, notwendig pluralistischen Gemeinwesen nicht zum Verschwinden bringen kann, es sei denn, um den Preis der Freiheit. Die Besonderheit Frankreichs besteht denn auch nicht einfach in dem Neben -und Gegeneinander von zwei Lesarten der Laïcité, sondern in dem Umstand, dass der republikanische Legitimitätsdiskurs die Laïcité als philosophisches universales Ideal und Konzept losgelöst von der konkreten religionsrechtlichen Praxis im Lande erfolgreich thematisiert, eben propagiert. Dabei kann der hegemoniale republikanische Diskurs – manche sprechen sogar von einer republikanischen „vulgate intégriste“ – umso leichter die „Laïcité une et indivisible“ beschwören, als er von der „Verwaltungslaizität“ und dem ihr zugrundeliegenden disparaten Corpus der religionsrechtlichen Bestimmungen keine Notiz nimmt (Baubérot 2006: 23). Im Grunde hat also der Umgang der Franzosen mit der Laizität zwei Seiten; die eine besteht aus der ideologisch aufgeladenen Debatte darüber, was die Laizität als normatives Ideal erfordert und bietet, die andere aus einer Art pragmatischen „Verwaltungslaizität“ (Willaime 2005: 343). Infolge dessen hat sich eine – übrigens für Frankreich durchaus charakteristische – Kluft zwischen prinzipiellem Anspruch und Realität, zwischen Theorie und Praxis aufgetan, die immer nur punktuell und vorübergehend geschlossen werden kann (wie dies zuletzt mit dem Gesetz vom 15. März 2004 zum Tragen religiöser Zeichen und Kleidungsstücke in der öffentlichen Schule geschehen ist). Réne Rémond hat in seiner bilanzierenden Analyse seinerseits auf diese „Schieflage“ der französischen Laïcité hingewiesen, er spricht konkret von einem „décalage considérable entre l'état de droit et les représentations que l'on s'en fait “ und fügt kritisch hinzu: „Cette discordance est telle que je me demande s'il est un autre exemple oû l'écart est aussi prononcé entre la réalité et l'imaginaire collectif.“ (Rémond 2005: 88).

Dieser bemerkenswerte Umstand des relativ losen Neben- und Übereinanders von republikanischem Diskurs und religionsrechtlicher Praxis ist freilich dem historischen Eigenleben Frankreichs geschuldet; er findet weder in den europäischen Staaten noch in den Vereinigten Staaten von Amerika eine Analogie. Er entspringt letztlich den einzigartigen Entstehungsbedingungen der Republik, in deren Mittelpunkt der existenzielle Konflikt mit der katholischen Kirche stand. Bei näherem Hinsehen verweist er auf den „ideologischen Überschuss“, den die Republik im Widerstreit mit der Kirche anhäufte und der ihre Bedeutung und Stellung tendenziell zivilreligiös überhöhte. In der Tat: seit ihren blutigen Anfängen in der Revolution ist die Republik phasenweise der Vesuchung erlegen, den säkularen Humanismus mit quasi-religiösem Wahrheitsanspruch als die bessere Losung und Lösung gegen den Wahrheitsanspruch vor allem der katholischen Kirche ins Feld zu führen. Gerade im Namen des Menschenrechtsuniversalismus erlaubte sie sich, jegliche re-

ligiöse gruppenpluralistische Regung aus der Gesellschaft als eine Art Infragestellung ihrer Legitimitätsgrundlagen im Zaume zu halten. Die gesetzgeberischen Maßnahmen der letzten Jahre gegen Sekten, Kopftuch- und Burkatragenden geben davon beredtes Zeugnis.

II. DIE VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA

In den Vereinigten Staaten von Amerika wurden Demokratie und Religion von Anfang an nicht als unversöhnliche Antagonismen betrachtet wie in Frankreich, sondern als durchaus „allianzfähig", ja unbedingt zusammengehörig. Bereits Alexis de Tocqueville hatte in seiner Betrachtung der amerikanischen Demokratie mit einiger Verblüffung bemerkt, den Amerikanern sei es wunderbar gelungen, *esprit de religion* und *esprit de liberté* miteinander zu kombinieren. Weit entfernt davon, einander zu widerstreiten, gehe die Freiheit in den USA stets Hand in Hand mit der Religion; sie erblicke in ihr die Wiege ihrer Kindheit und ihre leidgeprüfte Weggefährtin durch alle Kämpfe und Triumphe (Tocqueville 1981: 104, Bd. I). Bedenkt man, dass das amerikanische Freiheitsexperiment von Anbeginn im Zeichen verfolgter Religiosität stand, verwundert dies freilich nicht.

Es waren ja nicht zuletzt religiös Verfolgte, die in eine fremde Welt hinauszogen, um ihre Religion in Freiheit ausüben zu können; konkret handelte es sich hauptsächlich um nonkonformistische Calvinisten, die sowohl jegliche hierarchische Kirchenorganisation als auch jedwede Einmischung des Staates in ihre religiösen Angelegenheiten entschieden ablehnten und deshalb mit England in Konflikt gerieten. Seit etwa 1620 besiedelten diese strenggläubigen Calvinisten, die man aufgrund ihres Beharrens auf der Reinheit des Bekenntnisses (von jeglichen Relikten des Katholizismus) Puritaner nannte, in mehreren Schüben die neuenglischen Kolonien Nordamerikas; später zogen andere protestantische Sekten und Religionsgemeinschaften wie Quäker, Baptisten, Methodisten, Lutheraner und Presbyterianer nach. Diese radikalprotestantischen Gruppierungen bildeten denn auch keineswegs straff organisierte Heilsanstalten, sondern eher locker zusammengefügte Assoziationen auf der Basis freiwilliger Absprachen, die man bereits sehr früh Denominationen nannte. Aus den ersten freien Zusammenschlüssen der puritanischen Einwanderer gingen Gemeinden hervor, in denen elementare Erfahrungen der Selbstregierung gemacht wurden. Knapp zwanzig Jahre vor Tocqueville sagte Hegel in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" vom Gemeinwesen der nordamerikanischen „Freistaaten", es gehe von den „Atomen der Individuen" aus und habe vor allem Freiheit, Sicherheit, Ruhe und bürgerliche Gerechtigkeit zum Gegenstand; das Gemeinwesen der Freistaaten sei jedoch im Innersten getragen vom „Zutrauen der Individuen gegeneinander", das wiederum von der protestantischen Religion ausgehe (Hegel 1986: 112). Tatsächlich hatten die Protestanten die Regeln des Zusammenlebens im gegenseitigen Vertrauen vereinbart und nach dem Vorbild der biblischen Idee eines Bundes einen „Gesellschaftsvertrag" geschlossen[31] – wie im

---

31 Zu der Frage, inwiefern die alttestamentliche Idee des Bundes die neuzeitliche Theorie und Praxis des Gesellschaftsvertrags beeinflusst, oder vorsichtiger formuliert: „inspiriert"

Falle der berühmten *Mayflower Compact*, mit der die erste puritanische Auswanderergruppe sich am 11. November 1620 noch vor dem Erreichen der amerikanischen Küste als ein *civil Body Politick* konstituierte. Auffällig an diesem Gründungsdokument ist vor allem der starke Gottesbezug: die Siedler begnügen sich nicht damit, ihr Vertragswerk mit der Anrufung von Gottes Namen zu beginnen und ihn als Zeugen der feierlichen Vereinbarung zu beschwören, sondern erklären auch, zur Ehre Gottes und zur Verbreitung des christlichen Glaubens eine Reise unternommen zu haben (Dreisbach/Hall 2009: 86). Wie stark das Selbstverständnis der ersten Einwanderer von ihrem Glauben geprägt war, geht nicht zuletzt auch daraus hervor, dass sie sich Pilgrims nannten und ihre Übersiedlung nach Amerika nicht als Flucht vor Verfolgung und Vertreibung erlebten, sondern als eine Art „Pilgerfahrt", zu der sie von Gott angehalten worden waren. Sie deuteten ihr Erleben von Anfang an im Lichte der biblischen Narrationen, indem sie ihr Schicksal in Analogie setzten zu demjenigen der Israeliten.

Die Israeliten hatten in Ägypten über Jahrhunderte hinweg Knechtschaft und Sklaverei erlitten und ausgehalten, bis sich eines Tages Gott aus heiterem Himmel ihrer gnädig erwies und sie bei der Hand nahm.[32] Der Gott ihrer Väter Abraham, Isaak und Jakob hatte ihr Murren und Stöhnen unter dem ägyptischen Joch endlich

---

hat. Über die Bedeutung der Bundesidee für die Tradition des Puritanismus in der Neuen Welt schreibt Tine Stein, der Bund habe dort als „das entscheidende Motiv für die Gründung einer neuen, einer basisdemokratischen (wiewohl zunächst noch königstreuen) Gemeinschaft" gedient (Stein 2007: 164). Michael Walzer geht in seiner Analyse und Interpretation des alttestamentlichen Exodus-Buches einen Schritt weiter, wenn er behauptet, die Gesellschafts- und Regierungsverträge des 16. und 17. Jahrhunderts hätten ihren Ursprung in der Exodus-Literatur, wo zum ersten Mal die Idee vorgebracht worden sei, dass Untertanenpflicht und -treue in der Zustimmung von Individuen verwurzelt seien. Man möge auch den Einfluss des Feudal-Eides und des komplexen Lehnpflichtsystems auf die spätere Vertragstheorie betonen, meint Walzer weiter, aber die stärkere Verbindung führe eben vom Bund zum Vertrag (Walzer 1995: 92). Diesem Gedanken ist der Politikwissenschaftler Daniel J. Elazar in einer vier Bände umfassenden Geschichte der *Covenant Tradition in Politics* ausführlich auf den Grund gegangen. Allerdings scheint es mitunter, als habe sich der Gedanke des Bundes unter der Hand des Autors zu einer Chiffre verflüchtigt, unter die am Ende fast jede Art menschlicher Vereinbarung subsumiert wird. Unabhängig davon ist aber Elazar beizupflichten, wenn er im dritten Band seiner Tetralogie die Bedeutung der Bundesidee für die Gründung des amerikanischen Gemeinwesens nachdrücklich betont (Elazar 1998). Nur dürfte die Tradition des Bundes lediglich ein Strang unter vielen sein, die für die Gründung der amerikanischen Demokratie insgesamt von Bedeutung waren. Siehe dazu auch: Lutz 1980.

32 Siehe das Buch Exodus im Alten Testament.

erhört und beschlossen, sie aus dem Elend hinauszuführen in ein Land, in dem Milch und Honig flossen. Erst auf sein Zeichen und Freiheitsversprechen hin wagten die Israeliten, aus dem ägyptischen Knechtshause auszubrechen und den Marsch in die Wüste voller Unwägbarkeiten anzutreten. Unterwegs waren sie dann harten Bewährungsproben ausgesetzt; Zweifel überkamen sie, ob sie richtig taten, sich dem Ratschluss und Geschick Gottes vollends anzuvertrauen. Manche von ihnen wollten gar auf halbem Wege umkehren. Bei der entscheidenden Bewährungsprobe jedoch, im Kampf gegen die nachgerückten Ägypter, stellte Gott vor aller Augen seine Herrlichkeit unter Beweis: er machte den Ägyptern das Meer zum Grabe und rettete dadurch die Israeliten vor ihren Peinigern. Im dritten Monat nach ihrem Exodus aus Ägypten gelangten die Israeliten am Fuße des Sinai-Berges zur Ruhe; dort überreichte Gott ihnen – durch den Mund seines Dienstboten Moses – ein Bundesangebot: wenn die Israeliten auf seine Stimme hörten und seinen Bund hielten, würden sie unter allen Völkern sein „besonderes Eigentum“ sein, als ein „heiliges Volk“ ihm gehören. Nachdem Gott signalisiert bekommen hatte, dass sie bereit und willens waren, ihm Gefolgschaft zu leisten, verkündete er den Gegenstand des Bundes: die Zehn Gebote und das sogenannte Bundesbuch, das viele Rechtsvorschriften und Gebote zum rechten und gottgefälligen Lebenswandel enthält. Auf das Bundesangebot Gottes antwortete das ganze Volk, wie es in dem biblischen Bericht weiter heißt, einstimmig mit der feierlichen Erklärung, alles tun zu wollen, was der Herr gesagt habe. Und damit war der Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk geschlossen.

Dieses vorbildhafte Erfahrungsmuster, gestrickt aus einer Verbindung von Vorsehung und Bund, von göttlichem Vorsatz und freier Wahl des Volkes, schlug die puritanischen Siedler in seinen Bann (Walzer 1995: 90). Sie zogen es heran, um ihrem Schicksal einen höheren Sinn zu geben. Dabei war ihr Rückgriff auf die alttestamentliche Exodus-Geschichte zum Zwecke der Selbstdeutung nicht völlig willkürlich, bot doch ihr Erleben durchaus Anknüpfungspunkte für eine Analogie mit dem (biblischen) Schicksal der Israeliten. Auch sie hatten unter hohen Risiken und großen Entbehrungen gewissermaßen den „Auszug“ aus dem Mutterland gewagt und waren längere Zeit in der „Wüste“ (im Ungewissen) unterwegs, bis sie irgendwann das „gelobte Land“ erreichten; auch sie hatten ihr Schicksal auf sich genommen wie ein Kreuz und trugen es mit dem unerschütterlichen Glauben, in Gottes Händen aufgehoben zu sein – wie einstmals ihre israelitischen Schwestern und Brüder. Die strenggläubigen Puritaner fühlten sich von (ihrem) Gott berufen, die Wildnis in einen Gottesgarten zu verwandeln, ja an den Gestaden der Neuen Welt „Gods new Israel“ zu errichten. Da sie den Willen Gottes auf ihrer Seite wussten, konnten sie sich bei der „Landnahme“ umso entschiedener ans Werk machen. Die Exodus-Analogie lässt sich nämlich auch hinsichtlich des Umgangs der Einwanderer mit den Ureinwohnern ziehen: ebenso wie die Israeliten, die ihren Einzug in das gelobte Land mit Greueln an den Kanaanitern „sichergestellt“ hatten, wählten die

puritanischen Einwanderer sich das eingeborene Indianervolk zum Opfer (Prätorius 2003: 46). Dabei stand das Religiöse auch hier in enger Verknüpfung mit weltlichen Anliegen, denn das Unternehmen der Landnahme im Namen Gottes bot auch eine willkommene Rechtfertigung des Privateigentums. Inwiefern jedoch der rhetorische Bezug auf den Willen Gottes in der historischen Situation die Funktion erfüllen sollte, den Landraub an den Indianern als bloße Besitznahme versprochenen Landes erscheinen zu lassen, sei dahingestellt. Sicher ist nur, dass das religiös untermauerte Bewusstsein von der eigenen Auserwähltheit eine tiefe Spur durch die Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika zieht – im Grunde bis heute. Die Vorstellung, von Gott beauftragt worden zu sein, der Menschheit Freiheit beizubringen, hat zunächst die Expansion nach Westen, im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert dann den amerikanischen Imperialismus legitimiert. Auch das – seit einigen Jahren wieder rege hervorbrechende – Bestreben, die Demokratie in die Welt hinauszutragen, entbehrt nicht einer religiösen Konnotation.

1. Staat und Kirche in den neuenglischen Kolonien

Es sollte deutlich geworden sein, dass die Religion für die ersten neuenglischen Siedlungskolonien von geradezu konstitutiver Bedeutung war. Anderes wäre auch beinah ungereimt angesichts des Umstands, dass die puritanischen Einwanderer unter schwierigsten Bedingungen die neuenglischen Kolonien besiedelten und damit bewiesen, wie ernst und ehrlich sie es mit ihrem Glauben meinten; sie gingen ja das Wagnis der Emigration in einen wildfremden Weltteil ein, gerade weil sie ein gottgefälliges Leben unter ihresgleichen führen wollten. Im Grunde verstand es sich von selbst, dass sie ihr Zusammenleben auf der Grundlage und im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen regelten. In den Siedlungskolonien, die aus den ersten Zusammenschlüssen der puritanischen Einwanderer hervorgingen, herrschten denn auch quasi-theokratische Verhältnisse.

Besonders deutlich wird dies in Massachusetts, wo die strenggläubigen Puritaner sich aufmachten, dem Wort Gottes endlich Gehör zu verschaffen. Noch vor der Landung in Neuengland im Jahre 1630 hatte der erste Gouverneur von Massachusetts Bay, John Winthrop, an Bord der „Arrbella“ eine Predigt gehalten, in der er seinen Glaubensbrüdern zurief, Gott habe sie eingeladen, mit ihm einen neuen Bund einzugehen; sie seien dazu berufen, eine „Stadt auf dem Hügel“ (a city upon a hill) zu errichten, die weit in die Welt hinausleuchte (Dreisbach/Hall 2009: 123). Dem haben die puritanischen Siedler nach ihrer Ankunft in Neuengland genau zu entsprechen gesucht: Sie bildeten ein Gemeinwesen der Auserwählten im Bunde mit Gott nach dem alttestamentarischen Vorbild, in dem das Wort Gottes herrschen sollte, wenn auch nicht mehr als unmittelbare Offenbarung unter Blitz und Donner, sondern durch das Zeugnis der Heiligen Schrift in der Gemeinde (Reibstein 1972:

337, Bd. I). Vor allem die Zehn Gebote sollten für das Zusammenleben eine verlässliche Richtschnur abgeben. Winthrop behauptete sogar, im Grunde keine andere Regel zur Leitung und Bewältigung des Zusammenlebens zu brauchen (ebd.: 343). Die Zehn Gebote seien als Grundgesetze von Gott dem Gemeinwesen Israel gegeben worden, und sie seien damit stets gut gefahren. Da sie dieselben hätten, und dazu all die Zusätze, Erläuterungen und Folgerungen, die seitdem dazugekommen seien, müsste es doch möglich sein, damit gut zu leben. Freilich war es – wie es sich alsbald herausstellte – alles andere als einfach, die Erfordernisse und Bedürfnisse des Zusammenlebens in Einklang zu bringen mit den Bestimmungen der Bibel. Nicht selten oblag es der geistlichen Autorität, die göttliche Weisung auch für das weltliche Gemeinwesen verbindlich zu interpretieren. Dabei entstand aber keine Distanz zwischen den kirchlichen Amtsträgern und Gemeindemitgliedern, weil die Entscheidungen und Beratungen über das Zusammenleben in einem überschaubaren „Nahbereich" stattfanden. Die Gemeinde (congregation) stand im Zentrum der von den Puritanern gegründeten Ordnung, sie gab ihr nicht nur ihre Gestalt und Größe, sondern auch ihren Namen; diese wiederum entstand aus dem Zusammenschluss einzelner gleichgesinnter Ortsgemeinden, so dass man bei ihnen eine starke religiöse Homogenität annehmen kann. Da der Anspruch des individuellen Urteils in den Puritanergemeinden durchaus anerkannt war, könnte man versucht sein, das von ihnen gegründete Gemeinwesen als eine Art „theokratische Demokratie" zu bezeichnen (ebd.: 345, Bd. II). Insofern eine Gruppe von Menschen ihr Zusammenleben auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen gestalten will, und zwar übereinstimmend, ist es nicht abwegig, von einer „demokratischen Theokratie" zu sprechen. Eine solche dürfte es aber in der Geschichte, wenn man es streng nimmt, kaum gegeben haben. Neben den puritanischen Siedlungskolonien kam man vielleicht noch in Israel, Genf und Schottland einer solchen Theokratie kraft allgemeiner Übereinstimmung nahe, und selbst dort, wenn überhaupt, nur zeitweilig.

In Massachusetts Bay selbst war es mit der allgemeinen religiösen Übereinstimmung nicht weit her. Schon bald entstanden Reibungen und handfeste Konflikte im Innern des Gemeinwesens, weil die Etablierung der kongregationalistischen „Kirche" mit der Diskriminierung und Unterdrückung Andersgläubiger einherging. Es war von vornherein ausgemacht, dass die Zugehörigkeit zur etablierten Kirche bzw. Denomination die Voraussetzung des Genusses der bürgerlichen Freiheitsrechte, ja des Aufenthaltes in der Kolonie war (ebd.: 337). Dies wurde mit aller Strenge, zu der einen nur glühende Glaubensinbrunst befähigen kann, verfolgt, um sicherzustellen, dass die Gottseligkeit der Gemeindemitglieder keinem Zweifel unterlag. So wurden etwa Baptisten ab 1644 kraft Gesetzes aus dem Gemeinwesen verbannt und vier Quäker sogar gehängt, weil sie nach ihrer Verbannung zurückzukehren gewagt hatten (McConnell 1990: 1423). Zur Rechtfertigung der puritanischen Unduldsamkeit verkündete der Prediger John Cotton, der mit Winthrops die Führung des strengen Bibelregimes innehatte, Menschen, die sich weigerten, die

Wahrheit anzuerkennen, würden bestraft, weil sie gegen ihr Gewissen gesündigt hätten. Und was die Toleranz anbetrifft: Gerade sie habe die Welt gegen die Christen gewendet, und deshalb gelte es, sie zu bekämpfen. Auch mit der Demokratie wusste Cotton überhaupt nichts anzufangen: „Demokratie? Ich kann mir nicht denken, dass Gott sie jemals als eine passende Regierung, sei es für die Kirche oder für das (weltliche) Gemeinwesen, verordnet habe. Wenn das Volk die Regierenden sind, wer soll regiert werden?“ (Reibstein 1972: 344, Bd. I). Die puritanische Siedlungkolonie Massachusetts war also nicht nur in der Praxis des Gemeindelebens von Demokratie entfernt, sondern auch in ihrem Selbstverständnis – obwohl die demokratischen Implikationen des Kongregationalismus auch in ihr wirksam waren. Bedenkt man aber die Rolle der Geistlichen als verbindliche Deuter der Gottesworte für das Gemeinwesen, liegt es nahe, eher von einer „geistlichen Aristokratie“ zu sprechen (wie die Einwohner es wohl selber taten) denn von einer demokratischen Theokratie (Kielmansegg 1977: 114).

Einer der ersten, die gegen das autoritäre Regime in Massachusetts aufbegehrten, war der Reverend Thomas Hooker. Im Jahre 1636 fasste er den Entschluss, mit seiner Gemeinde auszuwandern und sich auf die Suche nach mehr Religionsfreiheit zu begeben. Noch im selben Jahr gründete er die Stadt Hartford und zog mit seinem religiösen Enthusiasmus und Freiheitsideal andere Siedlerkarawanen nach sich. Bereits ein Jahr später wurden in seiner Nachbarschaft zwei weitere Städte von Religionsflüchtlingen aus Massachusetts gegründet, mit denen er sich alsbald zusammenschließen sollte zu einem Public State oder Commonwealth (Reibstein 1972: 346, Bd. I). Die Gründung des neuen Gemeinwesens wurde durch die 1639 verabschiedeten berühmten „Fundamental Orders of Connecticut“ vollzogen, die im Kern eine demokratische Verfassung enthalten; sie markieren gleichsam den Übergang von der Versammlungs- zur repräsentativen Demokratie. Nicht von ungefähr wurden sie von Historikern als „die erste der Geschichte bekannte, geschriebene Verfassung, auf Grund deren eine Regierung eingesetzt wurde“ gewürdigt. Gleichwohl steht auch hier der Gründungsakt im Schatten Gottes; er ist getragen vom religiösen Ethos. In der Präambel umreißen die Siedler ihr Vorhaben mit den Worten, sie schlössen ein Bündnis miteinander, „um die Freiheit und Reinheit des Evangeliums von unserem Herrn Jesus Christus, welches wir jetzt bekennen, wie auch die Kirchenzucht, welche nach der Wahrheit des besagten Evangeliums jetzt unter uns geübt wird, zu bewahren.“ (Ebd.: 347, Bd. I). Tatsächlich wurde auch in Connecticut der Kongregationalismus etabliert. Im Unterschied zu Massachusetts wurde aber die kongregationalistische Etablierung dort nicht mit letzter Strenge verfochten; die anderen protestantischen Denominationen wurden geduldet, insbesondere ließ man die anglikanische Kirche unterhalb der offiziellen Vorgaben gewähren (Ariens/Destro 1997: 51). Gleichwohl gehörte die Etablierung in Connecticut neben der von Massachusetts zu den zählebigsten des Landes, denn sie währte bis 1818. Aber eine allgemeine Religionsfreiheit enthielt auch die neue Verfassung nicht; sie wurde

vorerst einmal nur den Christen zugestanden. Die Gründer von Connecticut haben also letztlich mit den staatskirchenrechtlichen Verhältnissen von Massachusetts nicht gebrochen, obgleich die Verfassungsordnung, die sie sich gaben, durchaus von demokratischem Zuschnitt war; vielmehr haben sie diese in ihrem neuen Gemeinwesen mehr oder weniger reproduziert, obwohl (oder vielleicht gerade weil) sie selbst unter ihnen gelitten hatten.

Dass die Erfahrung der Unfreiheit indessen nicht dazu verurteilt war, sich zu wiederholen, bzw. dass es möglich war, eine andere Antwort auf die Erfahrung der Unfreiheit in Massachusetts zu geben, wurde von einer anderen Siedlungskolonie bewiesen, die ebenso wie Connecticut als eine Art Gegengründung zu Massachusetts entstanden war: gemeint ist Rhode Island. Ihr Gründer, Roger Williams, gehörte ebenso wie Thomas Hooker zu den Opponenten des Bible Commonwealth in Massachusetts. Williams kam als Vertriebener aus England nach Massachusetts, weil er als junger Pfarrer radikales religiöses Gedankengut mit politischer Sprengkraft gepredigt hatte. Entrüstet nahm er zur Kenntnis, dass Menschen, die wie er im alten England gelitten hatten, jetzt in Neu-England die Gewissen der Menschen in gleicher Weise bedrängten. Er zeigte sich von Anfang an entschlossen, für seine religiösen Überzeugungen konsequent einzutreten. Dies wurde bereits deutlich, als er die Berufung der Bostoner Kirche zurückwies mit der Begründung, sie habe mit dem „anglikanischen Geist" nicht restlos gebrochen. Williams ging infolge dessen nach Salem und wurde dort Mitglied der Kirche. Als aber die Heiligen in Boston die Aufnahme des Unbotmäßigen missbilligten und seine Entfernung aus Amt und Kirche verlangten, geriet die Gemeinde in Bedrängnis. Zunächst nahmen die geistlichen Häupter ihn fortgesetzt ins Gebet, um ihn umzustimmen auf einen versöhnlicheren Kurs. Da aber Williams von seinen kritischen Überzeugungen nicht abrückte, sahen sie sich schließlich genötigt, ihn durch ein Urteil des General Court vom 3. September 1635 aus der Kolonie zu verbannen. In der Begründung hieß es, Williams habe „neue und gefährliche Meinungen" gepredigt und in verleumderischen Briefen verbreitet, die gegen die Autorität der Obrigkeiten und Kirchen gerichtet gewesen seien (Hall 1998: 38). Dem Dissidenten wurde eine Frist von mehreren Wochen gewährt, in der er die Kolonie verlassen sollte, andernfalls er sich einer zwangsweisen Abschiebung in sein Heimatland aussetzen müsste.

Daraufhin verließ Roger Williams im Frühsommer 1636 mit einer kleinen Gruppe von Siedlern Massachusetts Bay, um sich an einem freien Ort zum Zusammenleben niederzulassen. Sie gründeten in Naragansett Bay die Stadt Providence. Bereits ein Jahr danach schlossen sie ein Agreement, um sich den Erfordernissen des gemeinsamen Lebens zu stellen. Darin geben sich die Beteiligten gegenseitig das Versprechen „to subject ourselves in active and passive obedience to all such orders or agreements as shall be made for public good of the body in an orderly way, by the major consent of the present inhabitants, masters of families, incorporated together in a Town fellowship, and others whom they should admit unto them only in civil things"

(Dreisbach/Hall 2009: 88). Bemerkenswert ist, dass die vereinbarte Regelung der gemeinschaftlichen Belange sich von vornherein lediglich auf *civil things* erstreckt, so dass die Religion erst gar nicht zu ihrem Gegenstand gehört. Tatsächlich wurde infolge der getroffenen Vereinbarung eine Art minimale „Staatsgewalt" eingesetzt, die im Kern aus einer vom Volk gewählten Instanz der öffentlichen Schiedsgerichtsbarkeit bestand. Damit waren im Grunde die Weichen für die spätere Entwicklung der Siedlungskolonie gestellt, sowohl was die demokratische Verfasstheit der politischen Ordnung als auch die zentrale Stellung der Religionsfreiheit anbelangt. Als die Siedler im Jahre 1647 entschieden, ihr Zusammenleben in dem losen Städtebund in einen dichteren organisatorischen Zusammenhang zu überführen, konnten sie auf dem im Agreement gelegte Fundament aufbauen. Wiederum Roger Williams war es, der als Moderator der Stadt Providence den maßgeblichen Verfassungsentwurf vorlegte. Im Mittelpunkt der von ihm entworfenen Ordnung stand die General Assembly, die aus allen freien Bewohnern der Kolonie bestand. Ihr kam nicht nur die gesetzgebende Gewalt zu (auch wenn sie das Initiativrecht mit den town meetings teilen musste), sondern auch das Recht, die Bestimmungen der Verfassung verbindlich zu interpretieren. Außerdem war sie befugt, den vom Volk gewählten Chef der Exekutive, den Präsidenten, bei Unzufriedenheit abzusetzen (Reibstein 1972: 380, Bd. I). Die Verfassungsordnung von Rhode Island kam also noch am ehesten einer Versammlungsdemokratie gleich; ihr lag die Überzeugung zugrunde, die Herrschaft sollte möglichst eng rückgebunden werden an das (empirische) Wollen des Volkes und stets ihm verpflichtet sein. Nach der Verabschiedung der Verfassung stellte es sich freilich bald heraus, dass die von Williams bevorzugte Versammlungsdemokratie selbst in einem relativ kleinen und überschaubaren Gemeinwesen wie Rhode Island nur mit großem Aufwand realisiert werden konnte, weshalb man sich dann auch rasch und umstandslos für eine stärkere Anwendung des repräsentativen Prinzips entschied. Neben dem ausgeprägten demokratischen Grundzug enthielt die Verfassung von 1647 auch ein starkes rechtsstaatliches Element. Angesichts einiger ihrer Bestimmungen, die die Reichweite der souveränen Herrschaft absteckten, könnte man sogar von einer rudimentären Form der späteren Bill of Rights sprechen. Gleich eingangs der Verfassung wurde nämlich die Volkssouveränität dahingehend gebunden bzw. materialisiert, „daß niemand in dieser Kolonie ergriffen oder eingekerkert oder seiner Ländereien oder Freiheiten beraubt oder verbannt oder auf irgendeine andere Weise behelligt oder zugrunde gerichtet werden soll, es sei denn durch das gesetzliche Urteil von Seinesgleichen oder durch ein bekanntes Gesetz und nach seinem Buchstaben, wie es von der Mehrheit der gesetzmäßig zusammengekommenen und ordentlich durchgeführten Allgemeinen Versammlung angenommen ist" (ebd.: 381, Bd. I). Die Herrschaft sollte also strikt an das demokratisch zustande gekommene Recht gebunden sein, wobei das Recht sich lediglich auf die allgemeinen Belange des Zusammenlebens erstrecken durfte. Folgerichtig sollte in allem, was die Allgemeinheit nicht tangiert, der Mensch sich selbst und seinem Gewissen überlassen werden. Dazu gehört an erster Stelle die Religion;

sie ist – wie Roger Williams festzustellen und zu fordern nicht müde wird – allein Sache des heiligen Gewissens eines jeden Bürgers. Diese zutiefst religiös begründete Überzeugung von der *limited government* und unbedingten Gewissensfreiheit fand Eingang in die Föderationsakte. Ihre letzten Sätze lauten:

„These are the Lawes that concern all men, and that are the Penalties for the transgression thereof, which by common consent are Ratified and Established throwout this whole colonie; and otherwise than thus what is herein forbidden, all men may walk as their consciences perswade them, every one in the name of his God. And let the Saints of the Most High walk in this Colonie without Molestation in the Name of Jehovah, their God for Ever and Ever." (Erdmann 1967: 22)

In dem Gründungsdokument der Kolonie Rhode Island erblickte Georg Jellinek die erste verfassungsrechtliche Institutionalisierung allgemeiner Religionsfreiheit in der Geschichte überhaupt. In seiner erstmals 1895 erschienenen berühmten Studie über die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" schreibt der Staatsrechtler: „Das angeborene Urrecht der religiösen Freiheit, für welches Roger Williams so energisch gekämpft hatte, findet noch im Laufe des 17. Jahrhunderts seine offizielle rechtliche Anerkennung zuerst in dem Gesetzbuch von 1647 und sodann in der Charte, die Karl II. 1663 den Kolonien Rhode Island und Providence Plantations verlieh." (Jellinek 1964: 46). Ausgehend vom Beispiel Rhode Islands stellte Jellinek die – über die getroffene Feststellung weit hinausgehende – These auf, mit der Proklamierung der Gewissensfreiheit sei der Gedanke eines allgemeinen, vom Gesetzgeber ausdrücklich anzuerkennenden Menschenrechtes gefunden worden. Folglich sei die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs.

„Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat", schreibt Jellinek, „ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen, und dessen Namen die Amerikaner heute noch mit tiefster Ehrfurcht nennen." (Ebd.: 53).

Diese Jellineksche These hat seit ihrer ersten Formulierung eine vielstimmige Debatte über den Ursprung der Menschenrechte(-erklärungen) ausgelöst, die im Grunde bis heute nicht verstummt ist. Gestritten wurde und wird um den jeweiligen Anteil der Religion, konkret: bestimmter Ausprägungen des Protestantismus, der Aufklärungsphilosophie und der angelsächsischen Rechtstradition an der Entstehung der Menschenrechte und ihrer juristischen Positivierung (Schnur 1964; Joas 2011). Die historische „Herleitung" der Menschenrechtsidee aus dem puritanischen Freiheitsethos von Jellinek hat von vielen Seiten Zustimmung, aber auch Kritik erfah-

ren, angefangen mit der Korrektur, die sein jüngerer Heidelberger Kollege Ernst Troeltsch in seinem 1906 gehaltenen Vortrag über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt" formuliert hat: Nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus sei der „Vater der Menschenrechte", bemerkt er dort, sondern das von ihm gehasste und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus; es sei eben auch nicht der Puritanismus gewesen, der den Menschenrechtsgedanken in die Welt gesetzt hätte, sondern es seien die Baptisten und Quäker (die „Stiefkinder der Reformation") gewesen, die in der Neuen Welt endlich ihre große „weltgeschichtliche Stunde" erlebt hätten (Troeltsch 2001: 267). Allein sie hätten nämlich in den von ihnen gegründeten Kolonien Rhode Island und Pennsylvania Gewissensfreiheit aus echtem religiösen Empfinden gewährleistet, im Gegensatz zu allen anderen Staaten, die sie als „gottlose Skepsis" verworfen hätten. Später stellte der Historiker Gerhard Oestreich fest, die mehrfache Untersuchung der einzelstaatlichen *Bills of righst* habe ergeben, dass „von einer Ableitung jener Erklärungen aus irgendwelchen religiösen Toleranzforderungen nicht die Rede sein könne":

„Es handelt sich vielmehr um sehr profane Anlässe, aus denen die amerikanischen Rechteerklärungen erwuchsen. Sie sind in ihrer letzten Fassung ein Ergebnis der Revolutionsgeschichte, in taktisch-popagandistischer Absicht als Mittel des Kampfes formuliert, zugleich auch als menschheitliche Rechtfertigung der kriegerischen Loslösung von England und als sittliche Zielgebung der neuen Staatsgründungen verfaßt." (Oestreich 1978: 58)

Der Hinweis auf Roger Williams und die von ihm begründete Stadt Providence in Rhode Island könne über die „atolerante Grundhaltung der amerikanischen Puritaner" nicht hinwegtäuschen. Es bleibe zwar eine bemerkenswerte Tatsache, dass in den meisten einzelstaatlichen Erklärungen die Frage der Glaubens- und Gewissensfreiheit gerade unter den ersten Artikeln angeführt worden sei. Doch behandelten die Artikel im Wesentlichen die „Sicherung altenglischer Freiheitsrechte und des Common Law" (ebd.: 63). Gleichwohl habe Jellinek in einem tieferen Grunde recht, konzediert der Historiker an anderer Stelle; denn letzlich stünden „die Konfessionskämpfe und Religionskriege mit ihren politischen Folgen hinter den Erklärungen der Menschenrechte wie hinter der Fortbildung des neueren Naturrechts" (ebd.: 14). Das stoische wie das christliche Naturrecht seien die stärksten geistigen Antriebe bei der Ausbildung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein anderer Historiker, Karl Dietrich Erdmann, hat gegen Jellinek eingewandt, Idee und Begriff der Menschenrechte suche man vergeblich bei Roger Williams; auch in den Verfassungstexten von Rhode Island tauchten Begriffe wie „Menschenrecht", „Grundrecht", „vorstaatliches Recht" oder „unveräußerliches Recht" schlichtweg nicht auf (Erdmann 1967: 11). Dies sei nicht weiter verwunderlich, da das Recht auf Religionsfreiheit nicht als Garantie eines naturrechtlich fundierten Menschenrechts, son-

dern als Einschränkung der Befugnis der politischen Gewalt formuliert sei. Die Geschichte sei doch erst durch einen Mutationssprung von der Begrenzung der Staatsgewalt durch den Anspruch der religiösen Wahrheit zur Begrenzung der Staatsgewalt durch den Anspruch individueller Menschenrechte gelangt (ebd.: 20).

Doch selbst wenn Roger Williams die Gewissensfreiheit nicht als ein „Menschenrecht" zum Ausdruck brachte: der Sache nach hatte er sie doch als Gottes Vor- und Menschenrecht gegen den Staat in Stellung gebracht. Williams verteidigte die Gewissensfreiheit als ein von Gott dem Menschen gegebenes Gut, wobei es sich freilich um das allerhöchste Gut handelte, das dem Menschen je gegeben wurde, weil sein Seelenheil davon abhing. Williams war zutiefst davon überzeugt, jeder Mensch (auch der Indianer, Schwarze, Türke etc.) sei höchstpersönlich von Gott berufen, den Weg zu ihm in Freiheit einzuschlagen und zu finden, andernfalls seine Wahrheit doch nicht viel wert gewesen wäre. Das „Menschenrecht" der Gewissensfreiheit ist für Williams ursprüngliches Gottesrecht, ja genau genommen denkt er den ganzen Menschen als Eigentum Gottes, so wie es später John Locke in seiner „Zweiten Abhandlung über die Regierung" treffend beschrieben hat: „Denn alle Menschen sind", heißt es dort, „das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind [...]." (Locke 1998: 203). Auch wenn Williams zutiefst davon überzeugt war, nur einer auserwählten Schar von Menschen sei es beschieden, Gottes Stimme zu vernehmen und in den Genuss seiner Heiligkeit zu gelangen, hielt er an der allgemeinen Gewissensfreiheit gerade im Namen Gottes fest. Sie war für ihn die elementarste Voraussetzung religiöser Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Hierbei kann jedoch überhaupt nicht die Rede sein davon, Williams habe den absoluten religiösen Wahrheitsanspruch preisgegeben. Genau dies legt aber Ernst Troeltsch nahe, wenn er im zweiten Band seiner „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" glaubte, bei Roger Williams einen „Relativismus der Gesinnungsmäßigkeit" feststellen zu können (Troeltsch 1994: 762). Dagegen gilt es zu betonen, dass Williams von der Gottergebenheit des Individuums stets ein absolutes Verständnis hegte und es gerade der unbedingte Verfügungs- und Hoheitsanspruch Gottes über die Menschen war, der einen vom Staat getrennten und ihm vorgelagerten Geltungsraum eröffnete. Von daher rührte wohl auch der „spezifisch-religiöse Pathos der Unantastbarkeit der Gewissensüberzeugung", von dem Troeltsch ebenso gesprochen hatte (ebd.: 765). Aus dem Gesagten lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, Roger Williams und die von ihm maßgeblich beeinflussten Verfassungsurkunden von Rhode Island mögen zwar den Begriff des Menschenrechts nicht gekannt, aber seinen Gehalt durchaus erfasst haben. Unabhängig davon stellt sich die Frage, inwiefern auch bei Roger Williams außerreligiöse Erwägungen und Einflussquellen bei der Institutionalisierung der Gewissensfreiheit eine Rolle gespielt haben. Bei Erdmann findet sich etwa der Hinweis, Williams habe die „Rechtsinstitution der

vollen Religionsfreiheit“ als eine Magna Charta bezeichnet, die allen Menschen zukomme (Erdmann1967: 20). Man kann also nicht ausschließen, dass die ältere englische Rechtstradition (mit der zentralen Maßgabe, politische Herrschaft sei unbedingt an vorgegebenes Recht gebunden), in die Williams eingeweiht war, bei der Entstehung des Rechtes der Gewissensfreiheit gegenwärtig war, so dass die historische Entwicklung von den vormodernen Rechtsinstituten hin zu den modernen Menschenrechten – um das von Erdmann verwendete Wort auseinander zu nehmen – mehr Mutation als Sprung gewesen sein könnte.

Wie dem auch sei: die Kolonie Rhode Island entwickelte sich jedenfalls zum begehrten Zufluchtsort der Gewissensfreiheit für die Verfolgten und Entrechteten; sie gewährte nicht nur protestantischen Sekten oder Juden, die nirgends unterkamen, Asyl, sondern auch Katholiken – womit sie sich schnell einen zweifelhaften Ruf in den meisten neuenglischen Kolonien erwarb. Rhode Island hielt jedoch gegen alle Widerstände und Anfechtungen an der großzügigen Praxis der Religionsfreiheit fest – auch dann, als die anderen neuenglischen Kolonien dazu übergingen, ihrem Unmut durch einen Boykott Nachdruck zu verleihen. Die Allgemeine Versammlung von Rhode Island hatte auf ihre Forderung, die Regierung möge Quäker, Schwarmgeister und notorische Häretiker aus der Kolonie abschieben, geantwortet, die Freiheit des Gewissens sei „das Grundprinzip“ ihrer Verfassung und diese Freiheit schätzten sie „als das größte Glück, das Menschen in dieser Welt besitzen können“ (Reibstein 1972: 382, Bd. I).[33] Gleichzeitig wurde aber Wert gelegt auf die Feststellung, dass die Gewissensfreiheit auch die Aufgenommenen nicht von der Pflicht befreie, sich in die allgemeine Ordnung der Gesellschaft zu fügen. Denn für die Allgemeine Versammlung stand von vornherein fest, dass auch der Religionsfreiheit Grenzen gesetzt sind. In der Charta von 1663, in der die allgemeine Gewissensfreiheit feierlich deklariert wurde, sind diese Grenzen näher angegeben:

„That our royall will and pleasure is, that noe person within the sayd colonye, at any tyme hereafter, shall be any wise molested, punieshed, disquieted, or called in question, for any differences in opinione in matters of religion, and doe not actually disturb the civil peace of our sayd colony; but that all and everye person and persons may, from tyme to tyme, and at all tymes hereafter, freelye and fullye have and everye his and theire owne judgements and con-

33 Der prinzipielle Streit, der hier in diplomatischen Noten ausgetragen wurde, sollte das ganze 17. Jahrhundert hindurch (und weit darüber hinaus) weiter schwelen. Eine besonders polemische Zuspitzung und Behandlung fand er in der Auseinandersetzung von Roger Williams mit John Cotton, dem Exponenten des theokratischen Regimes in Massachusetts; diese fand ihren Ausgangspunkt in der 1644 veröffentlichten Streitsschrift Roger Williams, „The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience“. Siehe für eine Auswahl dieser Streitschrift und anderer Schriften Roger Williams zur Religionsfreiheit: Davis 2008.

sciences, in matters of religious concernments throughout the tract of lande hereafter mentioned: they behaving themselves peaceablie and quietlie, and not useing the libertie to lycensiousnesse and profanenesse, not to civil injurye or outward disturbeance of others“ (Giacometti 1926: 688).

In religiösen Belangen soll also jeder vollkommen frei sein, solange er sich in der Gesellschaft friedlich und ruhig verhält und die ihm gewährte Freiheit weder zu Zügellosigkeit, Entweihung und Ruchlosigkeit noch zu Beleidigung und Schädigung anderer missbraucht. Allerdings wurde das Prinzip und Versprechen der gleichen Religionsfreiheit auch in Rhode Island nicht konsequent eingehalten. Denn die Religionsfreiheit wurde auch dort nicht so weit gefasst, dass sie die gleichberechtigte Teilhabe aller Bürger am Gemeinwesen impliziert und bedeutet hätte, da namentlich Katholiken, Atheisten und Juden zu den öffentlichen Ämtern nicht zugelassen wurden (Ariens/Destro 1997: 55). Den letzteren wurden sogar die staatsbürgerlichen Rechte aberkannt; erst im Jahre 1842 gelangten sie in den Genuss der vollen Staatsbürgerschaft. Insofern genoss das protestantische Bekenntnis auch in Rhode Island einen Vertrauensvorschuss und daher eine gewisse privilegierte Stellung. Diese Privilegierung erstreckte sich aber lediglich auf die erwähnte exklusive Ämtervergabe an Protestanten. In allem übrigen herrschte dort ein durchaus strenges Regime der Trennung von Staat und Kirche. Im Gegensatz zu fast allen anderen Kolonien widerstand Rhode Island gerade aus religiösem Impetus der Versuchung, Staat und Religion in ein sich gegenseitig stützendes Verhältnis zu setzen. Dort wurden weder vom Staat Steuern zur Finanzierung der Religion erhoben, noch hatte der Staat das Recht, die Religion (etwa) zu seiner moralischen Vergewisserung in Anspruch zu nehmen. Die öffentliche Autorität hatte lediglich die Aufgabe und Befugnis, die äußere Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu errichten und zu erhalten. Die Religion fiel erst gar nicht in ihren Befugniskreis, es sei denn, Ordnung und Frieden der Gesellschaft wurden durch sie bedroht. Diese Trennungskonzeption wurde maßgeblich vom Gründer der Kolonie, Roger Williams, aus puritanischem Ethos formuliert und verfochten. Sie ergab sich im Grunde aus seiner elementaren Überzeugung, dass allein das Gewissen aus eigener Kraft und stets mit dem Beistand Gottes den Weg zum Glauben finden könne. Der Glaubensakt muss Williams zufolge in Freiheit vollzogen werden, wenn er vor Gott bestehen soll; schließlich wird die Freiheit (des Gewissens) von ihm als ein vom Gott dem Menschen gegebenes Recht gedacht, das niemand antasten darf. Daher kommt für ihn jeder Versuch, auf den Glauben des Menschen von außen einzuwirken, einer Anmaßung göttlicher Vorrechte gleich. „Da Gott allein die Herzen öffnet“, schreibt Williams, „scheint es höchst vermessen zu sein, anzunehmen, daß, ebenso wie man befehlen kann, dem Gottesdienst fernzubleiben oder an ihm teilzunehmen, Gott selbst befohlen werden kann, Glauben an Ihn zu verleihen, die Herzen zu öffnen oder den Willen zu beugen.“ (Moore 1977: 281). Neben dem Staat sollte auch die

Kultusgemeinde darauf achten, dass sie nicht zu einer Zwangsanstalt verkommt, in der Gottes Freiheitsatem erstickt. Gerade darum aber war Williams zutiefst besorgt, zumal er gegenüber der Kirche und dem Klerus hartnäckig den Verdacht hegte, sie würden Gottes Willen und Auftrag an die Welt preisgeben. Die „sogenannte Christliche Welt“ habe, bemerkte er anklagend, das Christentum verschlungen:

> „Die Kirche und der weltliche Staat, d.h. Kirche und Welt, sind jetzt eine einzige Herde Christi geworden. Christi Schafe und ihre Pastoren oder Hirten sind alle eins mit den verschiedenen unbekehrten, wilden und zahmen Tieren der Welt und ihren weltlichen Herren. Die christliche Kirche oder das Reich der Heiligen, jener Felsen, der, ohne daß eine Hand sich gerührt hätte, aus den Bergen herausgehauen worden war, ist nun zusammengeworfen mit dem Berg oder Staat, dem er entnommen war. Christi Lilien, sein Garten, seine Liebe, alle eins mit den Dornen, den Töchtern und Wüsten der Welt, aus deren Mitte die Braut oder Kirche Christi berufen worden ist.“ (Ebd.: 284)

Aus der berühmten biblischen Parabel vom Weizen und Unkraut (Matthäus 13) folgerte Williams nicht, man müsste den weltlichen „Wildwuchs“ gewaltsam beseitigen, um Gottes Garten in der Welt Platz zu schaffen, sondern sowohl der gute Samen als auch das Unkraut sollten Seite an Seite weiterleben bis zur Zeit der großen Ernte, dem Jüngsten Gericht. Gleichwohl fordert der Puritaner die Sonderung des göttlichen Gartens von der Wildnis der Welt, um zu verhindern, dass die Wahrheit Gottes durch wildwüchsiges Gewächs bis zur Unkenntlichkeit überwuchert wird. Seine Forderung nach Trenung von Staat und Kirche entsprang der Sorge um die Zartheit der göttlichen Lilien, der nimmermüden Suche nach einem reinen Glauben – fernab von der Wildnis und Wüstenei der Welt. In dem Zusammenhang verwendet Roger Williams die Metapher der Trennungsmauer, die später von Thomas Jefferson aufgegriffen und im 20. Jahrhundert vom Supreme Court zur näheren Bezeichnung des Verhältnisses von Staat und Religion in den Vereinigten Staaten herangezogen wurde. Williams selbst war vergönnt, ein Stück Land nach seinen religiös fundierten Überzeugungen zu „bestellen“; schließlich wurde die Trennung von Staat und Religion erstmals in der von ihm gegründeten Kolonie Rhode Island geschichtsmächtig. Von ihr sollte aber kein nennenswert positiver Einfluss auf die Entwicklung in den umliegenden Kolonien ausgehen, im Grunde auch nicht später, als es darum ging, auf der nationalen Ebene das Verhältnis von Staat und Religion zu regeln (McConnell 1990: 1426). Und dies vornehmlich aus zwei Gründen: zum einen war sie zu klein und von ihrer Lage her randständig gelegen, und zum anderen wirkte das von Williams statuierte Exempel auf seine Glaubensbrüder eher abschreckend denn als vorbildhaft. Rhode Island galt ihnen nämlich als besonders chaotisch und unmoralisch, dermaßen, dass sie glaubten, den dort obwaltenden Umständen vor allem entnehmen zu können, wie man es nicht machen sollte.

Eine gewisse positive Ausstrahlung des Trennungsgedankens sollte erst von der Kolonie Pennsylvania ausgehen, die von William Penn Anfang der achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts als Heimstätte der Quäker gegründet worden ist. Knapp ein Jahrhundert später sollte Thomas Jefferson in seinem Kampf um Religionsfreiheit und Disestablishment der anglikanischen Kirche in Virginia das Beispiel Pennsylvanias als Argument ins Feld führen; in seinen Betrachtungen über den Staat Virginia empfiehlt er nachdrücklich das Experiment von den Schwesterstaaten New York und Pennsylvania zur Nachahmung; es sei, als sie es zu unternehmen wagten, neuartig und zweifelhaft gewesen, sei aber über Erwarten gut gelungen (Jefferson 1989: 334). Tatsächlich hat auch Pennsylvania von Anfang an mit bemerkenswerter Entschiedenheit Gewissensfreiheit innerhalb ihrer Grenzen gewährleistet. In der Charta von 1681 bringt der Gründer William Penn gleichsam die Summe der Leidenserfahrungen seiner Glaubensgeschwister auf die Formel, kein Volk könne wahrhaft glücklich sein, selbst bei dem höchsten Genuss bürgerlicher Freiheiten, wenn es in seiner Gewissens- und Religionsfreiheit beschnitten sei. Die Stelle verdient ganz wiedergegeben zu werden, zumal sie auch eine exemplarische Begründung der Gewissensfreiheit enthält:

> „Because no People can be truly happy, though under the greatest Enjoyment of Civil Liberties, if abridged of the Freedom of their Consciences, as to their Religious Profession and Worship: And Almighty God being the only Lord of Conscience, Father of Lights and Spirits; and the Author as well as object of all divine Knowledge, Faith and Worship, who only doth enlighten the Minds, and persuade and convince the Understandings of People, I do hereby grant and declare, That no Person or Persons, inhabiting in this Province or Territories, who shell confess and acknowledge One almaighty God, the Creator, Upholder and the Ruler of the World; and profess him or themselves oblidges to live quietly under the Civil Government, shall be in any Case molested or prejudiced, in his or their Person or Estate, because of his or their conscientious Persuasion or Practice, nor be compelled to frequent or maintain any religous Worship, Place or Ministry, contrary to his or their Mind, or do or suffer any other act or Thing, contrary to their religious Persuasion." (Giacometti 1926: 686)

Mit dieser Betonung ihrer – dem eigenen Erleben abgerungenen – Überzeugung, alles Glück der Welt tauge nichts, wenn die Gewissensfreiheit nicht dazu komme, gaben sich die Gründer der Kolonie jedoch nicht zufrieden. Zum Schluss wurde nämlich diese Wahrheit in einer Art Verewigungsklausel festgeschrieben: Da das Glück der Menschheit (!) so sehr von der Gewissensfreiheit abhänge, erklären und versprechen die Vertragsschließenden einander feierlich, die sie betreffenden Artikel nicht anzutasten. Die zweite Satzhälfte lautet: „[...] the First Article of this Charter relating to Liberty of Conscience, and every Part and Clause therein, according to the true Intent and Meaning thereof, *shall be kept and remain, without any Alteration, inviolably for ever*." (Ebd., Herv. AC.).

Dessen ungeachtet wurde aber auch in Pennsylvania die Gewissensfreiheit nicht konsequent auf alle Menschen erstreckt, sondern in zweierlei Hinsicht abgestuft bzw. eingeschränkt: erstens wurde die Gewissensfreiheit überhaupt nur denjenigen gewährt, die sich zum allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Herrscher der Welt bekannten; und zweitens wurden die öffentlichen Ämter ausschließlich Christen anvertraut. Doch hatte dies nicht zur Folge, dass das Christentum oder eine Denomination vom Staat bevorzugt behandelt und finanziert wurde, denn es herrschte auch hier ganz wie in Rhode Island eine weitgehende Trennung von Staat und Kirche. Dies entsprach ganz und gar dem Selbstverständnis der Quäker, die im Grunde gar keine Kirche bildeten. Später kam die kosmopolitische Zusammensetzung der Bevölkerung als ein die Trennung begünstigender, vielleicht auch ein Stück weit erzwingender Faktor hinzu. Gleichwohl hatte die Charta von 1681 ein strenges „Moralregime“ mit der Begründung errichtet, „the wildness and looseness of the people provoke the indignation of God against a country: therefore, that all such offences against God, as swearing, cursing, lying, profane talking, obscene words [...] which excite the pe ople to rudeness, cruelty, looseness, and irreligion, be respectively discouraged, and severly punished [...]“ (ebd.: 686). Mit dieser Verpflichtung des Gesetzgebers, auf moralisches gottgefälliges Handeln hinzuwirken oder solches gar zu erzwingen, bekam die Quäkerkolonie einen theokratischen Einschlag. Hier wird deutlich, dass die aus Respekt vor Gottes Souveränität gewährte Religionsfreiheit nicht als Komponente einer umfassenden Freiheit gedacht war, die die Menschen sich selbst überlassen hätte. Insofern ist es keineswegs ausgemacht, dass die Gewissensfreiheit die Freigabe des Individuums zur völligen Selbstbestimmung bedeuten bzw. zur Folge haben muss.[34]

---

34 Von daher rühren die Zweifel an der These Jellineks, die aus Gottes(ehr)furcht proklamierte Gewissensfreiheit habe den modernen Menschenrechtsgedanken in die Welt gesetzt und sei das Urrecht der Menschenrechte. Tine Stein meint hierzu, wenn die Menschen aufgrund Gottes Willen frei und zueinander gleichgestellt seien, und jedem einzelnen daraus unveräußerliche Rechte erwachsen, dann sei es nicht nur mit einem Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit getan, sondern bedürfe es eines Rechts auf politische Selbstbestimmung und der politischen Anerkennung dieser Rechte. Denn aus dem biblisch vermittelten Menschenbild als mit einem sittlichen Gewissen begabt und gleich zu allen anderen, folge gewissermaßen gleichursprünglich das Recht auf Anerkennung dieses *forum internum* genauso wie das Recht der Selbstregierung und der Gleichheit (Stein 2007: 264). Damit stimmt sie mit der Grundthese Jellineks, dass die Idee angeborener und unveräußerlicher Rechte religiösen Ursprungs sei, überein. Fraglich und heikel bleibt aber, ob die religiöse Begründung der Gewissensfreiheit die völlige Autonomie, eben Freigabe des Individuums zur Folge haben kann; es scheint, als impliziere die Freiheitsbegründung aus religiösem Impetus immer einen Rest-Vorbehalt, gerade weil die Gläubi-

Auch in politischer Hinsicht stand nicht von vornherein fest, dass die Quäkerkolonie sich auf die Selbstbestimmung der Individuen hin organisieren würde. Nach der ursprünglichen Kompetenzregelung war sie von einer Demokratie weiter entfernt als die meisten anderen Puritanerstaaten. Da aber der Gründer und Eigentümer William Penn die Bereitschaft besaß, seine Herrschaftsansprüche nach und nach an das Volk abzutreten, konnte sich die Kolonie relativ reibungslos von einem Patrimonialstaat zu einer repräsentativen Demokratie fortentwickeln (Reibstein 1972: 70, Bd. II). In einer Proklamation aus dem Jahre 1681 an seine Untertanen, die er bezeichnenderweise mit „Freunde" anredete, stellte Penn unmissverständlich klar, jede Regierung sei für das ihr unterstellte Volk eine freie, wenn die Gesetze regierten und das Volk an deren Entstehung beteiligt sei; Gehorsam ohne Freiheit sei Sklaverei und Freiheit ohne Gehorsam Unordnung (ebd.: 69). Tatsächlich ist es in Pennsylvania gelungen, eine demokratische Ordnung zu errichten, in der die Religionsfreiheit gedeihen konnte, auch nachdem die Quäker nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten. Eben dies hatte in der Kolonie Maryland, die ursprünglich als Zufluchtsstätte für Katholiken gegründet worden war, nicht funktioniert. Die Verschiebung der Machtverhältnisse zugunsten der Protestanten führte zu Konflikten mit den Katholiken, die zum Teil gewaltsam ausgetragen wurden (nicht zuletzt infolge des Hinüberschwappens der Konfliktlinie aus dem Mutterlande, wo die Katholiken noch bis tief in das 19. Jahrhundert einen schweren Stand haben sollten). Später schlug sich die protestantische Dominanz in der Etablierung der anglikanischen Staatskirche nieder, und selbst nach der Revolution lebten die Katholiken noch als dissenters im eigenen Staat.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts waren Pennsylvania und Rhode Island die einzigen Kolonien, in denen eine relativ allgemeine Gewissensfreiheit in Kombination mit der Trennung von Staat und Kirche Bestand hatte. In den anderen Kolonien lockerten sich die Bande, die zwischen dem Staat und einer bestimmten oder mehreren protestantischen Denominationen geknüpft waren, nur allmählich und zögerlich. Selbst nach der Revolution bestanden noch in mehreren Kolonien staatskirchenähnliche Verhältnisse mit öffentlicher Finanzierung und sonstiger Privilegierung einer oder mehrerer Denominationen fort - auch wenn die krassen Auswüchse der Unduldsamkeit gegenüber unbequemen Dissidenten und religiösen Minderheiten wie Katholiken und Juden seit gegen Ende des 17. Jahrhunderts schrittweise gemildert wurden. Vor dem Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges existierten in

---

gen zu wissen meinen, was Gott jedenfalls nicht wollen und gefallen könne. Es fällt eben den Gläubigen ungemein schwer, vom Menschen zu lassen und ihn konsequent Gott anheimzugeben. Auch die Baptisten und Quäker haben doch letzten Endes die im Namen Gottes eingeklagte Freiheit nicht dahin verstanden, als stünde sie in des Menschen Belieben.

neun von den dreizehn neuenglischen Kolonien staatliche Etablierungen einer Kirche oder Denomination. In Connecticut, New Hampshire und Massachusetts war die kongregationalistische Kirche etabliert, in Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina und in New York dagegen die anglikanische. Die Verfassung von North Carolina aus dem Jahr 1776 erklärte:

„That no person who should deny the being of a God, or the truth of he Protestant religion, or the divine authority of either the Old or New Testaments, or who should hold religious principles incompatible with the freedom and safety of the State, should be capable of holding any office or place of trust in the civil government of this State." (Dreisbach/Hall 2009: 257).

Die Verfassung von New Hampshire aus demselben Jahr verfügte:

„That morality and piety, rightly grounded on evangelical principles, would give the best and greatest security to the government, and would lay in the hearts of men the strongest obligation to due subjection; and that the knowledge of these was most likely to be propagated by the institution of the public worship of Deity and instruction in morality and religion." (Ebd.: 258).

Auch Massachusetts betonte in der Verfassung von 1780 die öffentliche Bedeutung der Religion für das Gemeinwesen:

„As the public worship of God and instructions in piety, religion and morality, promote the happiness and prosperity of a people and the security of a Republican Gouvernment; Therefore the several religious societies of this Commonwealth [...] shall ever have the right to elect their pastors or religous teachers, to contract with them for their support, to raise money for erecting and repairing houses for public worship, for the maintenance of religious instruction, and for the payment of necessary expenses [...]" (Giacometti 1926: 683)

Es ist bemerkenswert, dass die Etablierung einer Staatskirche oder protestantischen Denomination nicht in erster Linie durch den theologischen Wahrheitsanspruch, sondern durch genuin politische Erwägungen begründet wird; vor allem durch das Argument, Moral sei ohne Religion nicht möglich und eine republikanische Regierungsform könne ohne die moralische Stütze ihrer Bürger auf Dauer nicht bestehen. Die Annahme eines Zusammenhanges zwischen Religion und Bürgermoral ist in den religionspolitischen Debatten in diesem Zeitraum von herausragender Bedeutung. Aber auch später werden Religion und Moral von den führenden Politikern des Landes, angefangen mit den Präsidenten der Vereinigten Staaten, oft in einem Atemzug genannt. Ein Blick in die umfangreiche Literatur politischer Predigten zeigt, dass auch die Geistlichen den Protestantismus bzw. die christliche Religion durch ihren Beitrag zum Gelingen und Gedeihen des politischen Gemeinwesens

rechtfertigen. Bei der Einweihung der neuen Verfassung von Massachusetts hält der Pfarrer Samuel Cooper im Oktober 1780 eine Predigt, in der es an einer Stelle heißt:

„Our civil rulers will remember that as piety and virtue support the honour and happiness of every community, they are peculiarly requisite in a free government. Virtue is the spirit of a republic; for where all power is derived from the people, all depends on their good disposition. If they are impious, factious and selfish; if they are abandoned to idleness, dissipation, luxury and extravagance; if they are lost to the fear of God, and the love of their country, all is lost. Having got beyond the restrainst of a divine authority, they will not break the control of laws enacted by rulers of their own creating." (Sandoz 1998: 447)

Im Jahr 1794 hält der Geistliche Jonathan Edwards junior, der Sohn des großen kogregationalistischen Erweckungspredigers Jonathan Edwards, vor der Generalversammlung des Staates Connecticut eine Predigt; ihr Titel lautet bezeichnenderweise „The necessity of the belief of christianity". Gleich zu Beginn bringt Edwards die Religion als Garant der Bürgermoral in Stellung:

„Political prosperity requires the general practice of a strict morality. But this cannot be so well secured by any other means, as by a belief of Christianity. Motives of a religious kind appear to be necessary to restrain men from vice and immorality. Civil pains and penalties alone are by no means sufficient to this end; nor are civil honours and rewards sufficient encouragements to the practice of virtue in general." (Ebd.: 1189)

Daneben gibt es natürlich auch Pfarrer, die in ihren Predigten zwar die Bedeutung des Christentums für die politisch-moralische Verfasstheit des Gemeinwesens nicht leugnen, aber der Auffassung sind, dass die Etablierung einer Denomination oder des Christentums im politischen Gemeinwesen zur Korruption führt und am Ende beiden Seiten Schaden zufügt; sie betrachten die allgemeine Gewissensfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche als die bessere Lösung für beide Seiten, um Wahrheit und Moralität in Freiheit zu erreichen. Nicht wenige von ihnen waren an der Aufhebung der religiösen Etablierungen in den von der anglikanischen Kirche beherrschten Staaten beteiligt, die nach der erlangten Unabhängigkeit rasch über die Bühne ging. Zu diesen Staaten gehörte auch New York; in der Verfassung von 1777 wenden sich die Bürger in einem Atemzug gegen die „civil tyranny" und „spiritual oppression and intolerance", gewährleisten gleiche Gewissensfreiheit für alle und schließen die Geistlichen von politischen Ämtern aus. Die Begründung dazu lautet:

„And whereas the ministers of he gospel are, by their profession, dedicated to the service of God and the cure of souls, and ought not be diverted from the great duties of their functions: therefore, no minister of the gospel, or priest of any denomination whatsoever, shall, at any

time hereafter, under any pretence or description whatever, be eligible to or capable of holding any civil or military office or place within this State.“ (Dreisbach/Hall 2009: 259)

Durch eine klare Aufgabenzuschreibung der Religion und der Geistlichen wird ein gewisser Abstand zwischen Religion und Politik hergestellt und markiert. Im Gegensatz zu den anglikanisch beherrschten Kolonien konnten sich die staatskirchlichen Ordnungen in den kongregationalistischen Staaten noch bis ins 19. Jahrhundert hinein halten. Die letzte staatliche Etablierung der Religion wurde erst im Jahre 1833 abgeschafft; es war bezeichnenderweise die der „steifnackigen“ Kolonie Massachusetts.

2. Das Ringen um die Trennung von Staat und Kirche in Virginia

Eine gewisse Ausnahmestellung unter den anglikanisch geprägten Kolonien nahm Virginia ein. Obgleich sie nicht gerade infolge der religiös motivierten Einwanderung von Puritanern entstanden war (denn sie wurde als erste und älteste Kolonie im Jahre 1607 durch zwei Handelsgesellschaften vorrangig zu kommerzieller Nutzung gegründet), herrschten auch dort von Anbeginn quasi-theokratische Verhältnisse - übrigens ganz unbeschadet der Tatsache, dass von Virginia wichtige Impulse für die nordamerikanische Demokratieentwicklung ausgegangen sein dürften (die erste Repräsentativverfassung mit ausgeprägt demokratischen Zügen wuchs aus ihr hervor). Die anglikanische Kirche hatte eine Monopolstellung inne, der Besuch des Gottesdienstes und der Predigten am Sonntag wurde jedermann zur Pflicht gemacht, ferner wurden Müßiggang, Würfel- und Kartenspiel und Trunkenheit unter Strafe gestellt (Reibstein 1972: 328, Bd. I). Zudem gab es ein Gesetz, das die Christianisierung der autochtonen Indianerbevölkerung vorsah. Dieses von oben verordnete Staatskirchentum vermochte es erstaunlich lange, nämlich bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich zu halten – gegen allen Druck aus der Gesellschaft. Umso erbitterter fiel aber dann der Kampf um „Disestablishment“ und Religionsfreiheit in Virginia aus, dessen Ausgang für die Zukunft der Vereinigten Staaten von ungleich größerer Bedeutung sein sollte.

Den entscheidenden Durchbruch errangen die Kritiker des (staatskirchlichen) Ancien Régime mit der 1776 verabschiedeten Virginia Declaration of Rights, die sowohl anderen Einzelstaatserklärungen als auch der neuen Verfassung der Vereinigten Staaten mitsamt den im Jahre 1791 beigefügten Zusatzartikeln als Vorbild diente.[35] Gleich mit dem ersten Satz stellt sie den revolutionären Legitimitätsgrund-

35 Inwiefern die *Declaration of Rights* von Virginia auch die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 beeinflusst hat, wurde in der Debatte zwischen Georg Jellinek und Emile Boutmy kontrovers erörtert. Jellinek neigt in seiner Analyse

satz auf, „that all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the mean of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.“ Die im sechzehnten Artikel proklamierte Religionsfreiheit könnte man als einen Anwendungsfall des hier formulierten Legitimitätsprinzips von der natürlichen gleichen Freiheit des Menschen verstehen, vorausgesetzt, sie wird konsequent auch auf Atheisten und Agnostiker erstreckt. Er hat folgenden Wortlaut:

„That religion, or the duty that we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love and charity towards each other.“ (Dreisbach/Hall 2009: 241)

Die Formulierung legt nahe, dass die Religionsfreiheit auch noch hier lediglich als eine Freiheit zur, nicht aber von der Religion verstanden wird; spätestens mit der letzten Bestimmung wird aber deutlich, dass das Christentum stillschweigend vorausgesetzt wird.[36] Diese nicht ganz allgemeine Religionsfreiheit sollte denn auch nicht automatisch zur Trennung von Staat und Kirche führen; die Virginia Conven-

dazu, den Einfluss der *Virginia Declaration of Rights* auf die *Déclaration* der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Revolution (vielleicht) zu hoch zu veranschlagen, während Boutmy ihn in seiner kritischen Erwiderung auf Jellinek zugunsten des allgemeinen Einflusses der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts verneint (Schnur 1963). Dass die Rechteerklärung von Virginia eine gewisse Vorbildfunktion für die französische Déclaration ausgeübt hat, dürfte indessen heute kaum von der Hand zu weisen sein (Sandweg1972) Gleichzeitig kann man aber mit Marcel Gauchet davon ausgehen, dass gerade die Handlungszwänge des historischen Kontexts der Déclaration ihr Gepräge verpasst haben (Gauchet 1989).

36 Rainer Forst betont in diesem Zusammenhang „das Prekäre einer religiösen Begründung religiöser Freiheit“ (Forst 2003: 447). Dies setzt aber voraus, dass es bei der *Virginia Declaration of Rights* und ihrer Religionsfreiheitsgarantie vorrangig auf religiöse Motive ankam, was man mit Recht bezweifeln kann. Auszugehen ist vielmehr von einer Koalition zwischen nicht-anglikanischen protestantischen Sekten wie Baptisten und Aufklärern um Thomas Jefferson und James Madison. Gleichwohl ist die These von der Prekarität der Religionsfreiheitsbegründung aus religiösem Impetus durchaus einleuchtend. Sie lässt sich aber, wie oben versucht, deutlicher am Beispiel Pennsylvanias demonstrieren als an dem Virginias.

tion scheint wohl ursprünglich davon ausgegangen zu sein, Religionsfreiheit ließe sich mit der anglikanischen Staatskirche vereinbaren. Doch innerhalb von wenigen Jahren ging die Entwicklung in Richtung einer weitgehenden Trennung von Staat und Kirche, weil die Kritiker des anglikanischen Establishments nicht locker ließen. Zunächst wurde im Jahre 1779 ein Gesetzesvorhaben zu Fall gebracht, das die christliche zur einzig wahren Religion erklären wollte. In dem Entwurf heißt es gleich zu Beginn: „For the encouragement of Religion and virtue, and for removing all restraints on the mind in its inquiries after truth, *Be it enacted by the General Assembly*, that all persons and Religious Societies who acknowledge that there is one God, and a future State of rewards and punishments, and that *God* ought to be publickly worshiped, shall be freely tolerated." (Dreisbach/Hall 2009: 247, Herv. i.O.). Die Mitglieder der etablierten Religion sollen fünf Glaubensartikel annehmen, um in den vollen Genuss der Bürgerrechte gelangen zu können:

„*First*, That there is one Eternal God and a future State of Rewards and Punishments. *Secondly*, That God is publickly to be Worshiped. *Thirdly*, That the Christian Religion is the true Religion. *Forthly*, That the Holy Scriptures of the old and new Testament are of divine inspiration, and are the only rule of Faith. *Fifthly*, That is the duty of every Man, when thereunto called by those who Govern, to bear Witness to truth." (Ebd., Herv. i.O.)

Der anglikanische Klerus verteidigte seine Machtstellung mit dem Argument, „that the Doctrines of Christianity have a greater Tendency to produce virtue amongst men than any human Laws or Institutions; & that these can be best taught & preserved in their Purity in an established Church, which gives Encouragements to men to study & acquire a competent knowledge of the Scriptures" (ebd.: 271). Auch die lange Tradition und Toleranz der anglikanischen Kirche wird beschworen:

„That they ground their convictions on the Experience of 150 years, during which Period order & Tranquillity, true Piety & Virtue have more prevailed than in most other Parts of the world; & on the mild & tolerating spirit of the Church established, with which all christian charity & benevolence has regarded Dissenters of every Denomination, & has shown no Disposition to restrain them in the Exercise of their Religion" (ebd.)

Die presbyterianische Gemeinde Virginias hingegen ist von den Segnungen der anglikanischne Staatskirche nicht überzeugt; sie plädiert in einer Erklärung an die Generalversammlung für eine Trennung von Politik und Religion, und zwar mit dem Argument, „that the kingdom of Christ, and the concern of religion, are beyond the limits of civil control, we should act a dishonest, inconsistent part, were we to receive any emoluments from human establishments for the support of the gospel" (ebd.: 273).

Auch Thomas Jefferson, der just im Juni 1779 zum Gouverneur Virginias gewählt wurde, gehörte zu den Kritikern jenes Gesetzesentwurfes. Er wandte sich vehement gegen das Ansinnen konservativer Kreise in Virginia, das Christentum als Staatsreligion zu etablieren. In seinen 1781 veröffentlichten *Betrachtungen über den Staat Virginia* verknüpft er die Verteidigung der Gewissenfreiheit mit der Forderung der Trennung von Staat und Kirche. Die Gewissensrechte könnten niemals dem Urteil der politischen Amtsgewalt unterworfen werden, denn für sie sei der Mensch seinem Gott gegenüber verantwortlich. „Die legitimen Befugnisse von Herrschaftsinstitutionen erstrecken sich nur auf solche Schritte, die anderen gegenüber schädlich sind. Es schädigt mich jedoch nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder gar keinen Gott. Das leert mir nicht die Taschen und bricht mir kein Bein.“ (Jefferson 1989: 331). Anschließend fragt Jefferson, ob in einem Staat in Sachen Religion Einheitlichkeit erreicht werden könne und wenn ja, zu welchem Preis. Und antwortet:

„Millionen unschuldiger Männer, Frauen und Kinder sind seit der Einführung des Christentums verbrannt, gefoltert, mit Geldstrafen belegt und eingekerkert worden, doch sind wir der Einheitlichkeit keinen Zentimeter näher gekommen. Was hat denn der Zwang bewirkt? Die eine Hälfte der Welt wurde zu Narren und die andere Hälfte zu Heuchlern. Die Gaunerei und der Irrtum wurden überall auf der Erde unterstützt.“ (Ebd.: 333).

Schließlich empfiehlt der Gouverneur seinen Mitbürgern das Experiment von New York und Pennsylvania zur Nachahmung:

„Wie wenig eine herrschende Religion notwendig ist, beweisen unsere Schwesterstaaten Pennsylvania und New York, die schon lange ohne irgendeine verordnete Religion auskommen. Als sie den Versuch wagten, war er neu und zweifelhaft. Er ist über alle Erwartungen gelungen. Die beiden Staaten florieren ungemein. Die Religion wird geehrt, freilich in verschiedener Gestalt, aber alle sind gut und reichen hin, um Frieden und Ordnung zu erhalten. Sollte eine Sekte entstehen, deren Lehren den guten Sitten zuwiderliefen, dann kann sich die Vernunft frei entfalten; sie argumentiert und gibt der Lächerlichkeit preis, ohne den Staat damit zu behelligen. Bei ihnen gibt es nicht mehr Übeltäter als bei uns. Sie haben auch nicht stärker unter Religionsstreitigkeiten zu leiden. Im Gegenteil, ihre Harmonie ist unvergleichlich, und man kann dies, da sie sich von keiner Nation unterscheiden, nur der grenzenlosen Toleranz zuschreiben. Sie haben die erfreuliche Entdeckung gemacht, daß die Methode, religiöse Dispute zum Schweigen zu bringen, darin besteht, von ihnen keine Notiz zu nehmen. Wir sollten diesem Experiment ebenfalls freien Lauf lassen und, solange wir dazu in der Lage sind, jene tyrannischen Gesetze abschaffen.“ (Ebd.: 334)

Fünf Jahre später – im Jahr 1784 – wurde eine andere gesetzgeberische Maßnahme ergriffen, die ebenfalls auf starken Widerstand stieß und infolge dessen fallen gelas-

sen werden musste; gemeint ist die „Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion“, mit der konservative Kreise die Förderung und Finanzierung der christlichen Religion zur Sache des Gesetzgebers machen wollten (Dreisbach/Hall 2009: 253). Die staatliche Förderung des Christentums sollte vor allem dem Bildungssektor zugute kommen. In der ursprünglichen Version der Gesetzesvorlage war allerdings dieser Umweg über die Bildung nicht vorgesehen, er ist wohl später aufgenommen worden, um die Erfolgschancen des Vorschlages zu erhöhen. Zur Begründung wurde der christlichen Lehre ein natürlicher Hang bescheinigt, die Moral des Menschen zu läutern, seine Laster zu zähmen und den Frieden der Gesellschaft zu erhalten. Gerade dem widersprach aber James Madison vehement in seiner berühmten *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments* aus dem Jahr 1785, in der er zu einer prinzipiellen Kritik jeglichen Staatskirchentums ausholt und die konsequente Trennung von Religion und Politik als die einzig adäquate Lösung für beide Seiten fordert. Eingangs erinnert und beschwört er den – von ihm selbst mitbestimmten – Wortlaut des sechzehnten Artikels der acht Jahre zuvor verabschiedeten Bill of Rights, in der allen gleiche Religionsfreiheit in Aussicht gestellt worden war, als letztgültig-unumstößliche Wahrheit. Madison verlangt, die Religion müsse endlich dem Gewissen des Menschen überlassen werden, denn allein er habe das unveräußerliche Recht und die Pflicht, dem Schöpfer seine Huldigung darzubieten. Die Menschen seien von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig, sodass ein jeder von ihnen zu gleicher Religionsfreiheit berechtigt sei. Daher bedeute die Etablierung und Begünstigung einer Religion in einem politischen Gemeinwesen letztlich Willkürherrschaft, die sich lediglich graduell von der Inquisition unterscheide. „The one is the first step, the other the last in the career of intolerance“, fügt Madison warnend hinzu (Madison 1999: 33). Das politische Gemeinwesen könne prinzipiell keinerlei Zuständigkeit in Sachen Religion für sich beanspruchen, ohne sich in Widersprüche und schuldhafte Verstrickungen zu begeben – vor allem aus zwei Gründen: zum einen, gibt Madison zu bedenken, machte es sich eines schweren Vergehens gegenüber Gott schuldig, weil es sich anmaßte, anstatt seiner zu entscheiden, die von ihm dem Menschen verliehene Freiheit zu missbrauchen: „Whilst we assert for ourselves a freedom to embrace, to profess and to observe the Religion that we believe to be of divine origin, we cannot deny an equal freedom to those whose minds have not yet yielded to the evidence which has convinced us. If this freedom be abused, it is an offence against God, not against man: To God, therefore, not to man, must an account of it be rendered.“ (Ebd.: 31); und zum anderen, weil die Pflicht eines jeden, dem Schöpfer zu huldigen, den Ansprüchen des Gemeinwesens vorausgehe – sowohl zeitlich als auch dem Grad der Verpflichtung nach:

„It is the duty of every men to render to the Creator such homage and such only as he believes to be acceptable to him. This duty is precedent, both in order of time and in degree of obliga-

tion, to the Claims of Civil Society. Before any men can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governour of the Universe: And if a member of Civil Society, who enters into any subordinate Association, must always do it with a reservation of his duty to the General Authority; much more must every men who becomes a member of any particular Civil Society, do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign. We maintain therefore that in matters of Religion, no men's right is abridged by the institution of Civil Society and that Religion is wholly exempt from its cognizance." (Ebd.: 30)

Aber abgesehen davon, dass kein Gemeinwesen sich für Religion zuständig erklären könne, ohne Ungereimtheiten in Kauf zu nehmen, argumentiert Madison weiter, stimme es mitnichten, dass die vorgeschlagene Finanzierung der Priester die christliche Religion stützen oder gar besserstellen könnte. Ganz im Gegenteil: die christliche Religion habe sich gerade in Zeiten wacker geschlagen und verbreitet, in denen sie nicht nur ohne die Unterstützung der menschlichen Gesetze dastand, sondern sich sogar gegen sie behaupten mußte; ihre Blütezeit habe sie nicht in der Periode erreicht, in der sie vom weltlichen Arm getragen wurde, sondern erst lange nachdem sie ihren eigenen Kräften und der sie umgebenden Sorge des Herrn überlassen wurde. In den letzten fünfzehn Jahrhunderten seien staatliche Etablierungen des Christentums mannigfach erprobt worden. Welches waren ihre Früchte, fragt Madison und antwortet: mehr oder weniger an allen Orten Hochmut und Trägheit beim Klerus, Unwissenheit und Unterwürfigkeit bei den Laien, Aberglaube, Engstirnigkeit, blinder Eifer und Verfolgung im Allgemeinen. Die historische Erfahrung lehre also eindringlich, dass kirchliche Etablierungen, anstatt die Reinheit und die Wirksamkeit der Religion zu erhalten, früher oder später die Religion verkümmern ließen. Schließlich gehe man auch in der Annahme falsch, dass die Etablierung des Christentums dem gesellschaftlichen Frieden dienen könne. Vielmehr treffe auch hier eher das Gegenteil zu. Eine solche Maßnahme setze unnötig die Mäßigkeit und Harmonie aufs Spiel, die sich zum Teil mühsam zwischen den Sekten eingestellt habe; sie würde in breiten Teilen der Gesellschaft das Vertrauen in die Gesetze untergraben und Zwietracht säen, so dass den Andersgläubigen erneut nichts anderes übrig bliebe als auszuwandern. „What a melancholy mark is the Bill of sudden degeneracy?" fragt Madison verzweifelnd und konstatiert:

„Instead of holding forth an Asylum to the persecuted, it is itself a signal of persecution. [...] To superadd a fresh motive to emigration by revoking the liberty which they now enjoy, would be the same species of folly which has dishonoured and depopulated flourishing kingdoms. [...] Torrents of blood have been spilt in the old world, by vain attempts of the secular arm, to extinguish religious discord, by proscribing all difference in Religious opinion. Time has at length revealed the true remedy. Every relaxation of narrow und rigorous policy, wherever it has been tried, has been found to assuage the disease. The American Theatre has ex-

hibited proofs that equal and compleat liberty, if it does not wholly eradicate it, sufficiently destroys its malignant influence on the health and the prosperity of the State.“ (Ebd.: 33, 34)

Folglich müsse das politische Gemeinwesen endlich lernen, der Versuchung zu widerstehen, eine geistige Tyrannei zu errichten. Eine gerechte Regierung brauche keine religiöse Etablierung zu ihrer Stützung. Denn sie sei eingesetzt, um den Genuss der Freiheitsrechte eines jeden Bürgers zu ermöglichen, seine Person und sein Eigentum zu schützen, nicht aber eine Religion vorzuschreiben. Daher täte solch eine gerechte Regierung besser daran, den ihr anvertrauten Bürger mit der gleichen Hand auch in Sachen Religion zu schützen, mit der sie über seine Person und sein Eigentum wacht. Auch die Religion brauche den Staat nicht zu ihrem Gedeihen; ganz im Gegenteil, sie gedeihe umso besser, wenn sie sich auf die Kraft ihrer Wahrheit verlassen müsse. Infolge dessen sollen beide, Religion und Staat, stets unabhängig voneinander bestehen als gleichsam zwei komplementäre Seiten derselben Ordnung, wenn sie voneinander keinen Schaden tragen wollen.

Mit dieser kraftvollen Stellungnahme, die unter dem Volk als anonyme Petition zirkulierte, trug Madison entscheidend zum Scheitern des 1784 eingebrachten Gesetzesvorschlages bei, mit dem anglikanisch-konservative Abgeordnete die Verbreitung und Finanzierung der christlichen Religion zur Aufgabe des Staates erklären wollten. Darüber hinaus begünstigte sie die Entstehung einer antiestablishment-Stimmung, die wiederum die Voraussetzung dafür mitschuf, dass die von Thomas Jefferson verfasste Bill for Establishing Religious Freedom in einem zweiten Anlauf von der gesetzgebenden Versammlung Virginias am 16. Januar 1786 verabschiedet werden konnte. Jefferson hatte die Gesetzesvorlage zur Errichtung religiöser Freiheit bereits im Jahre 1779 in die Legislativversammlung eingebracht, fand jedoch damals noch keine Mehrheit, obgleich er dem Staat Virginia als Gouverneur diente. Erst sieben Jahre später hatte sich eine Kräftekonstellation herauskristallisiert, die seinem Anliegen zur Geltung verhelfen sollte. Entstanden war nämlich eine konsensstarke Koalition gegen die anglikanische Staatskirche zwischen liberalen, dem Rationalismus der Aufklärung verpflichteten Kräften um Jefferson und seinem jüngeren Mitstreiter Madison einerseits und den verschiedenen dissentierenden Sekten um die Baptisten herum andererseits. Aufgrund der außerordentlichen Bedeutung des *Virginia Statute for Religious Freedom* für die Gründungsgeschichte der Vereinigten Staaten von Amerika im Allgemeinen und der Auffassungen Jeffersons für das (spätere) Verständnis des Beziehungsmusters von Staat und Religionen insbesondere ist es angebracht, auf die in der Bill bemühte Argumentation kurz einzugehen (Peterson/Vaughan 1988).

Der Autor bekräftigt zu Beginn seine Überzeugung, die Meinungen und der Glaube der Menschen hingen nicht von ihrem eigenen Willen ab, sondern folgten unwillkürlich der Evidenz, die sich ihrer Erkenntnisgabe aufdränge. Der allmächtige Gott habe den Geist des Menschen frei erschaffen, und es sei sein höchster Wil-

le, dass er auch frei bleiben solle, was nicht zuletzt daraus hervorgehe, dass er ihn gegenüber Zwang letztlich unzugänglich gemacht habe. Deshalb trügen alle Versuche, folgert Jefferson, den Geist des Menschen durch zeitliche Bestrafungen, Belastungen oder staatliche Behinderungen zu beeinflussen, lediglich dazu bei, Gewohnheiten der Heuchelei und Gemeinheit zu erzeugen. Und als solche stellten sie eine Abweichung vom Plan Gottes dar, der, stets Herr über Leib und Geist, sich dennoch dafür entschlossen habe, seine Wahrheit dem Menschen nicht durch Zwang, sondern allein durch die Überzeugungskraft der Vernunft beizubringen. Folglich hätten die Gesetzgeber und Regierenden – seien sie nun staatlicher oder kirchlicher Provenienz –, die sich angemaßt hätten, über den Glauben anderer Menschen zu herrschen, über den größten Teil der Erde und durch alle Zeiten hindurch falsche Religionen verbreitet und verfochten. Da durch das Monopol auf weltliche Ehren und Verdienste jene bestochen würden, die bereit seien, sich bloß äußerlich zur vorgeschriebenen Religion zu bekennen, argumentiert Jefferson weiter, würden früher oder später die Grundsätze gerade jener Religion untergraben, zu deren Unterstützung man ursprünglich angetreten sei. Überhaupt dürften anderen Menschen keine Meinungen und Bekenntnisse aufgezwungen werden, fordert Jefferson, wenn die Menschen nicht korrumpiert werden sollten. Daher sei es sündhaft und tyrannisch, einen Menschen dazu zu nötigen, Geldbeiträge für die Verbreitung von Überzeugungen zu entrichten, an die er nicht glaubt oder die er gar verabscheut. Ebenso ungerechtfertigt sei es, einen Bürger des öffentlichen Vertrauens für unwürdig zu erklären, indem man ihm bestimmte Ämter vorenthalte, allein weil er sich nicht zu dieser oder jener religiösen Überzeugung bekenne. Denn: „(O)ur civil rights have no dependence on our religious opinions, any more than our opinions in physics or geometry." (Dreisbach/Hall 2009: 250). Umgekehrt gelte es aber auch, dass die Meinungen und Bekenntnisse der Menschen weder Gegenstand der Regierung sein noch unter deren Rechtsprechung stehen dürften. Erst wenn Prinzipien bzw. weltanschauliche Grundsätze in offene Akte gegen den Frieden und die rechte Ordnung ausbrächen bzw. umschlügen, seien die staatlichen Behörden berechtigt, im Sinne der rechtschaffenen Absichten der bürgerlichen Regierung einzuschreiten. Ansonsten müsse man darauf vertrauen, gibt Jefferson zu verstehen, dass die Wahrheit sich ohne menschliches Zutun mit ihren „natürlichen Waffen" (freies Argumentieren und Debatte nämlich) wird behaupten können. Denn die Wahrheit sei groß und erhaben und als solche wenig geeignet, sich vor dem Irrtum zu ducken – vorausgesetzt sie bliebe sich selbst überlassen.

Folgerichtig fordert Jefferson im Namen der allgemeinen Versammlung von Virgiehrung aufzusuchen oder ein geistliches Amt zu unterstützen, noch dass er in seinem Körper oder seinem Besitz gezwungen, eingeschränkt, belästigt oder belastet werden solle, noch dass er auf irgend eine andere Art und Weise aufgrund seiner religiösen Überzeugungen oder seines Glaubens leiden solle. Im Gegenteil wird verfügt, „that all man shall be free to profess, and by argument to maintain, their opin-

ions in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge, or affect their civil capacities". Im letzten Abschnitt versucht Jefferson – obwohl ihm bewusst ist, dass die Allgemeine Versammlung keine Macht hat, Verordnungen nachfolgender Versammlungen, die mit der gleichen Macht ausgestattet sind, zu verhindern –, die errungene Gewissens- und Religionsfreiheit als natürlichen Besitz der Menschheit in die Zukunft hinüber zu retten. Sollte später eine Verordnung verabschiedet werden, heißt es da, die die gegenwärtige außer Kraft setzt oder ihre Geltung einengt, käme sie einer Verletzung des natural right gleich. Damit wäre ein solcher Akt gegen Gottes Willen gerichtet, handelt es sich doch bei den erklärten Rechten um natürliche Rechte des Menschen, die auf Gott zurückgehen. Diese Überzeugung Jeffersons kommt nirgendwo so deutlich zum Ausdruck als in der maßgeblich von ihm verfassten amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, die der Kongress der versammelten Kolonien in Philadelphia am 4. Juli 1776 verkündete. Sie beginnt bekanntlich mit den Worten: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness."

Die theologische Argumentation, derer sich Thomas Jefferson bei seiner Verteidigung der Menschenrechte im Allgemeinen und der Gewissens- und Religionsfreiheit im Besonderen bedient, könnte nahelegen, er sei in die Fußstapfen von Roger Williams getreten. Selbst wenn Jefferson (genauso wie Madison) von Williams gewusst haben dürfte, gibt es keine konkreten Anhaltspunkte dafür, dass er von ihm beeinflusst worden ist.[37] Die Tatsache, dass sie im Ergebnis miteinander überein einstimmten, indem sie für alle Menschen (einschließlich Agnostiker und Atheisten) Gewissens- und Religionsfreiheit forderten, sollte denn auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es beachtliche Unterschiede zwischen ihnen gab. Während Roger Williams die Religionsfreiheit von der Gotteswarte aus begründete, sie als ein ursprüngliches Gebot Gottes ins Recht setzen wollte, steht im Mittelpunkt der

---

37 LeRoy Moore geht soweit, zu behaupten, der direkte Einfluss Roger Williams auf die amerikanischen Gründungsväter sei „gleich Null" gewesen (Moore 1977: 298). An anderer Stelle erklärt er: „(Roger Williams) works, for the most part first published in England, never enjoyed wide circulation in the colonies, and nothing was reprinted until well into the nineteenth century. There is little question but that Thomas Jefferson and James Madison, the foremost political leaders in the struggle for religious liberty, never read *The Bloody Tenent* or anything else by Williams." (Moore 1965: 185). Timoth L. Hall bestätigt diese ältere Einschätzung, wenn er feststellt, dass „influantial theorists such as Locke, Madison, and Jefferson procedeed without apparent influence from Williams's ideas." (Hall 1998: 117). Ganz in diesem Sinne äußert sich auch Daniel L. Dreisbach (Dreisbach 2002: 78).

Argumentation Jeffersons das Naturrecht, das sich ein ganzes Stück weit aus der Obhut Gottes in die vernuftbegründete Autonomie des Menschen herausbegeben zu haben scheint. Der Schöpfer des Universums verbürgt zwar auch noch bei ihm die Geltung des Naturrechts, aber es ist nur noch ein dünner Faden, der den Menschen mit ihm verbindet – im Gegensatz zu dem allumfassenden Gottesbezug bei Williams. Diese Akzentverschiebung in der Begründung der Religionsfreiheit wurzelt letztlich in der unterschiedlichen Glaubenshaltung beider: während Roger Williams als Puritaner mit spiritualistischem Einschlag rastlos besorgt um sein Seelenheil durch die Wildnis der Welt zog, war Jeffersons Glaube stark deistisch angehaucht, um nicht zu sagen „reduziert“. Religion stellte sich ihm nämlich vor allem als etwas dar, das den potentiell in jedem Menschen schlummernden moral sense wach halten und schärfen sollte. In einem Brief aus seiner Feder heißt es: „The sum of all religion as expressed by its best preacher, ‚fear god and love tyh neighbor', contains no mystery, needs no explanation.“ (Gaustad 2004: 105). Dem entsprechend sah er auch im Christentum in erster Linie ein vernünftiges Moralsystem, von dem er allerdings meinte, es sei in der Geschichte mit viel Unrat überschüttet worden und müsse daher wieder „freigeräumt“ werden. Deshalb war er seinem Selbstverständnis nach Reformator des Christentums, einer, der die verschütteten einfachen Wahrheiten Jesu wieder ans Tageslicht brachte, damit es um die Menschen heller werden möge. Der Aufklärungsphilosophie seiner Zeit, zumal dem deistischen Strang der französischen Lumières und John Locke zutiefst verpflichtet, hegte er einen antiklerikalen, streng monistischen, vernünftigen und dezidiert antimystischen Glauben.[38] Die Religion ist auch bei ihm ins Innere des Menschen verlegt als eine relativ einfache Sache des Geistes, die sich im Grunde jedem einsichtigen Menschen eröffnen müsste. Von daher ist es nur verständlich, dass er am Abend seines Lebens zuversichtlich annahm, „that the present generation will see Unitarianism become the general religion of the United Staates.“ (Ebd.). Mit seiner Auffassung vom Glauben als eine „geistige Angelegenheit“ hängt es wohl auch zusammen, dass er die Religionsfreiheit auffällig oft auf Meinungen und nicht so sehr auf die Lebenspraxis erstreckt, sodass er sie tendenziell lediglich als eine „Geistesfreiheit“ zu fordern scheint. Ebenso auf sein deistisch „verschlanktes“ Religionsverständnis dürfte es zurückgehen, dass er sich das rechte Verhältnis von Staat und Religion relativ konfliktlos dachte. Dem lag wohl die Annahme zugrunde, wenn die (vernunftgeleitete) Religion einfache Moralvorschriften für den Menschen bereithalte, die ihren Umgang miteinander sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen

---

38 David L. Holmes charakterisiert in seiner Studie „The Faiths of the Founding Fathers“ den Glauben Jeffersons mit den Worten: „Thomas Jefferson's religion was monotheistic, restorationist, reason-centered, Jesus-centered, anti-mediavel, anti-Calvinist, anti-clerical, and combative toward mystery.“ (Holmes 2006: 88).

maßregelten und die limited government gemäß ihrem Auftrag die äußere Ordnung des Zusammenlebens sicherstellte, gebe es kaum Grund zur Besorgnis, sie könnten sich ins Gehege kommen. Auch in dieser Hinsicht wird übrigens deutlich, wie sehr die Jeffersonsche Argumentation in der Schuld Lockescher Gedanken steht, die der Philosoph erstmals in einem 1667 veröffentlichten *Essay concerning Toleration* und später in einem *Letter concerning Toleration* formuliert hat.[39] Wenn der Staat und die Kirche sich nur in ihren eigenen Grenzen halten wollten, heißt es gegen Ende des (ersten) Toleranzbriefes, indem der Staat die weltliche Wohlfahrt des Gemeinwesens betreut und die Kirche das Heil der Seelen übernimmt, sei es unmöglich, dass je Zwietracht zwischen ihnen aufkommen könnte (Locke 1957: 111).

Obgleich auch Madison Religion und Staat als prinzipiell voneinander unabhängige Größen konzipierte, die in der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens möglichst einander „ergänzen“ sollten, hatte er gerade aufgrund seines „vollwertigen“ Religionsverständnisses ein wacheres Bewusstsein dafür, dass ihr Nebeneinander doch nicht konfliktlos über die Bühne gehen könnte. Für diesen Fall neigte Madison – im Gegensatz zu Jefferson und Locke – dazu, der Religion so weit es nur ging Vorrang zu gewähren. Nicht von ungefähr hatte er ja in seiner Memorial and Remonstrance betont, die Pflicht eines jeden Menschen, Gott auf seine Weise zu huldigen, gehe sowohl zeitlich als auch dem Grad der Dringlichkeit nach den berechtigten Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft voraus. Im Einklang damit steht, dass er – wiederum im Gegensatz zu Jefferson – die Religionsfreiheit nicht nur auf Meinungen angewendet wissen wollte, sondern auch auf Verhaltensweisen und Handlungen, die eine religiöse Lebensweise begründen können. In den Verhandlungen um den Wortlaut der Religionsfreiheitsgarantie der Virginia Bill of Rights von 1776 brachte Madison gegen den von George Mason vorgelegten Entwurf ein Amendmentgesuch ein, in dem er vorschlug, der Regierung nur dann das Recht einzuräumen, in die Religionsausübung der Menschen einzugreifen, wenn die Erhaltung der gleichen Freiheit und die Existenz des Staates ausdrücklich bedroht würden (McConnell 1990: 1463).[40] Außerdem hat er in seinem Amend-

39 Tatsächlich ist die Übereinstimmung mit Locke bis in den Wortlaut hinein erkennbar, so dass sich die *Bill for Establishing Religious Freedom* (ähnlich wie die von Jefferson verfasste Unabhängigkeitserklärung) zumindest passagenweise wie eine Paraphrase Lockescher Gedanken ausnimmt. Gleichwohl geht Jefferson in einer entscheidenden Hinsicht über Locke hinaus: er verlangt nämlich konsequent für alle Menschen Religionsfreiheit, während Locke Katholiken und Atheisten explizit keine Religionsfreiheit zubilligte (Kessler 1983).

40 Madisons Vorschlag ging konkret dahin, die von George Mason eingereichte Formulierung, „that all men should enjoy the fullest toleration in the exercise of religion, according to the dictates of conscience, unpunished and unrestrained by the magistrate unless,

mentgesuch der Rede von Toleranz energisch widersprochen mit der Begründung, es handele sich bei der Religionsfreiheit nicht um ein Gnadenrecht, das der Staat Menschen nach Lust und Laune gewähren könne, sondern um einen Rechtsanspruch, der jedem prinzipiell zukomme. Auch später noch hielt Madison an dieser ausgesprochen religionsfreundlichen Haltung fest; er trat zunächst in Virginia und dann auf der Bundesebene für die Sache der Religion(sfreiheit) ein. Bedenkt man, dass er einen zutiefst theologischen Bildungsgang absolviert hatte und Zeit seines Lebens ein reges Interesse an religiösen Fragen bekundete, ist dies nicht weiter verwunderlich. Auch wenn er in hohem Alter dem Deismus wohl nicht ganz abgeneigt war[41], spricht vieles dafür, dass er mit seinem Glauben zwischen dem traditionellen Christentum und der deistischen Aufklärungsreligion stand. Wenn seine Glaubenshaltung überhaupt mit einem Wort umschrieben werden kann, so ist es vielleicht möglich, zu sagen, er habe ein liberales Christentum basierend auf Vernunft und Intuition zugleich verfochten.[42] Sein christlicher Glaube ist den Idealen der Aufklärung ein ganzes Stück weit angenähert, vielleicht sogar so weit, dass beide eine Art Symbiose eingegangen sind. Daher liegt es nahe, anzunehmen, die für die revolutionäre Gründung der Vereinigten Staaten konstitutive Verbindung der christlichen Tradition (genauer: des protestantischen Sektenchristentums) mit dem Erbe der Aufklärung habe sich in der Person Madisons vorzüglich verkörpert.

---

under color of religion, any men disturb the peace, the happiness, or safety of society“ durch die folgende zu ersetzen: „all men are equally entitled to the full and free exercise of religion according to the dictates of the conscience unless under color of religion the preservation of equal liberty and the existence of the State are manifestly endangered.“ (McConnell 1990: 1463). Angenommen wurde lediglich der erste Teil seines vorgeschlagenen Satzes; der zweite Teil über die Grenze und Reichweite der Religionsfreiheit wurde am Ende ganz weggelassen, weil sich die Mitglieder des Konventes auf eine Version nicht einigen konnten.

41 David L. Holmes behauptet gar: „Like so many other founding fathers, James Madison seems to have ended up in the camp affirming the existance of a Deistic God.“ (Holmes 2006: 98).

42 Joseph Loconte bemüht sich um eine ausgewogene Beschreibung der Glaubenshaltung von Madison, wenn er ihn gegen die einseitigen Vereinnahmungsversuche in Schutz nimmt: „Madison almost certainly was not the devout Christian that some conservatives make him out to be. Yet neither was he the Enlightement skeptic of liberal imagination, determined to quarantine religion’s influence from public life. Madison [...] represented in himself, more than any of the other statesmen, the center of the religious spectrum [...] He arrived at a consistent, lifelong defense of Christianity on the basis of both reason and intuition.“ (Loconte 2003: 700).

3. Die revolutionäre Gründung der Vereinigten Staaten und die Entstehung des ersten Zusatzartikels der Verfassung

Das anfängliche Miteinander von Religion und Staat blieb auch in der revolutionären Gründungsepoche der Vereinigten Staaten von Amerika wirksam; es gab – im schroffen Gegensatz zu den französischen Erfahrungen – keinen Konflikt zwischen Revolution und Religion. Ganz im Gegenteil, das Unabhängigkeitsbestreben und die Revolution wurde von Anfang an von den religiösen Kräften getragen und gestützt. Allein die anglikanische Kirche hatte auf der Seite des Mutterlandes gekämpft und sich dadurch das Misstrauen und die Missgunst der überwältigenden „patriotischen" Mehrheit eingehandelt, so dass sie nach der Revolution ihre privilegierten Establishement-Posten in den Staaten räumen musste. Alle anderen protestantischen Denominationen und Sekten (aber auch die Katholiken und Juden) unterstützten die Revolution tatkräftig. Sie mobilisierten die Bevölkerung in der Sprache und mit den Denkfiguren der Bibel, um die Überzeugung zu erhärten, Widerstand gegen das tyrannisch gewordene Mutterland sei geradezu das göttliche Gebot der historischen Stunde (Hutson 1998: 40). Nicht selten verliehen die Geistlichen dem Konfliktgeschehen mit dem Mutterland eine genuin religiöse Dimension, in dem das schlechthin Gute und Böse gleichsam in einer letzten Bewährungsprobe einander gegenüberstanden. Umrahmt wurde diese biblische Deutung von der millenaristischen Erwartung und Hoffnung, Christus möge, wenn die Probe bestanden ist, doch noch kommen und sein tausendjähriges Reich auf Erden errichten.

Im Hintergrund des Zusammengehens von Religion und Revolution steht die erste religiöse Erweckungsbewegung (das so genannte erste Great Awakening), die um 1740 herum das Land fiebrig erfasste. Mit ihr hielt eine neue Erfahrungsweise des Religiösen Einzug ins Land, die auch politische Konsequenzen zeitigen sollte. Den frühen charismatischen Erweckungspredigern (deren berühmtester Jonathan Edwards sein dürfte) ging es darum, die Menschen mit ihren leidenschaftlichen Appellen zur Umkehr zu überreden, zu einer besseren und echten Religiosität anzuleiten, kurzum: Gott wieder näherzubringen. An die Stelle legalistisch erstarrter Religiosität in den Pfarrgemeinden sollte die emotionale Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung treten, die in gemeinschaftlichen Gottesdiensten unter freiem Himmel in der Regel mit ekstatischen Verzückungsanwandlungen bezeugt wurde (Hochgeschwender 2007: 72). Da prinzipiell jeder Mensch voraussetzungslos als evangelikaler Christ wiedergeboren werden und in die Gemeinschaft der Geretteten eintreten konnte, führte die erste Erweckungsbewegung zu einer Individualisierung und Demokratisierung des reformierten Glaubens. Damit begab sie sich von vornherein in einen gewissen Gegensatz zur streng hierarchisch strukturierten anglikanischen Ritualkirche, bedenkt man die politischen Implikationen ihrer propagierten Glaubenshaltung, potentiell auch zu England. Deshalb haben einige Historiker zwischen

dem ersten religiösen Großerwachen und der Revolution einen ursächlichen Zusammenhang hergestellt, darin den eigentlichen Anfang der Revolution und der amerikanischen Identität als Nation erblickt (Heimert 1966: 12; McLoughlin 1973: 198). Auch wenn man nicht soweit gehen kann, den revolutionären Bruch mit England in erster Linie auf religiöse Motivlagen zurückzuführen, dürfte es kaum zu bezweifeln sein, dass sie einen entscheidenden Beitrag zum Gelingen der Revolution geleistet haben. Insbesondere ist das evangelikale Erweckungschristentum auch für die Verhältnisbestimmung von Staat und Religion relevant geworden; seine Träger traten mit den – mehrheitlich von der deistischen Aufklärungsreligion geprägten – politischen Führungskräften für die Abschaffung des Staatskirchentums der Anglikaner im Süden und der Kongregationalisten in den Neuenglandstaaten ein (Hochgeschwender 2007: 74). Auch waren sie an der Entstehung des ersten Verfassungszusatzes aus dem Jahre 1791 beteiligt, der bis heute das Verhältnis von demokratischem Staat und Religionen in den Vereinigten Staaten von Amerika normiert.

Der Verfassungskonvent, der im Jahre 1787 in Philadelphia zusammengetreten war, hatte ursprünglich die Frage nach dem rechten Verhältnis von demokratischem Staat und Religion erst gar nicht gestellt. Überhaupt hatten in seinen Beratungen die Freiheitsrechte eine allenfalls untergeordnete Rolle gespielt, weil die Delegierten davon ausgingen, der im Werden begriffene Bundesstaat sei dafür erst gar nicht zuständig. Der Konvent war damit beauftragt worden, die Föderationsartikel von 1781 einer Revision zu unterziehen, mit denen sich die Staaten zu einem losen Staatenbund zusammen getan hatten. Als Ergebnis seiner Beratungen legte er aber einen Verfassungsentwurf vor, der im Kern einen Bundesstaat mit wichtigen Kompetenzen im Bereich des Handels- und Steuerrechts begründete. Im Grunde hatten also die Delegierten ihren Auftrag eigenmächtig ins Prinzipielle gewendet, um den Herausforderungen und Chancen des Zusammenlebens auf einer höheren Ebene gerecht zu werden. Da ihnen aber das Gewagte ihres Unternehmens durchaus bewusst war, waren sie bemüht, den Übergang zur Bundesstaatlichkeit möglichst behutsam anzugehen. Daher kreisten ihre Überlegungen von Anfang an um die Frage, wie weit die Kompetenz der Bundesgewalt in der von ihnen entworfenen föderalen Republik reichen sollte. Dabei stand für die Delegierten von vornherein fest, dass die Religionsangelegenheiten erst gar nicht in den Befugniskreis der bundesstaatlichen Gewalt fielen. Selbst die einzige religionsrechtliche Bestimmung, die die Verfassung als eine Ausnahme von der Regel ihres Schweigens über das Verhältnis von Staat und Religion enthielt, sollte zur Klarstellung dessen dienen. Der sechste Artikel verfügte zunächst, die Bundesbeamten sollten durch einen Eid oder eine eidesstattliche Erklärung (womit Rücksicht genommen wurde auf diejenigen, die aus religiösen Gründen keinen Eid leisten konnten, wie die Quäker) an die Verfassung gebunden werden bzw. darauf verpflichtet werden, sie zu unterstützen („shall be bound by oath or affirmation to support this constitution“); sodann erging die Forderung, dass „[...] no religious test shall ever be required as a qualification to any

office or public trust under the United States“. Damit wurde die Religion als Eignungsmerkmal und Eintrittsvoraussetzung für ein öffentliches Amt auf der Bundesebene hinfällig. Für die Mehrheit der Delegierten, die aus Staaten kamen, in denen der Zugang zu öffentlichen Ämtern an christliches oder gar protestantisches Glaubensbekenntnis geknüpft war, kam dies einer (weiteren) Versicherung des Bundesstaates gleich, an der staatskirchlichen Praxis in den Staaten nicht zu rütteln. Nur so lässt sich nachvollziehen, warum die meisten Delegierten, die zuvor in der verfassunggebenden Versammlung der Staaten dafür plädiert hatten, den Genuss bestimmter öffentlicher Ämter von einer religiösen Qualifikation abhängig zu machen, nun auf der Bundessebene für die „no religious test“-Klausel stimmten. Nicht weniger als elf von dreizehn Staaten hatten zur Zeit der Verfassungsgebung das christliche Glaubensbekenntnis zum unabdingbaren Eignungskriterium für ein öffentliches Amt erhoben, vier unter ihnen sogar exklusiv das protestantische (McConnell 1990: 1474). Hätte also das religiöse Testverbot für die meisten Delegierten nicht in erster Linie die Begrenzung der bundesstaatlichen Kompetenz angezeigt, würde es einen revolutionären Bruch mit einer altbewährten Tradition bedeutet haben, die schließlich bis tief in das 20. Jahrhundert hinein Bestand haben sollte. Denn erst im Jahre 1961 entschied der Supreme Court auf der Grundlage des ersten Verfassungszusatzes, dass eine einzelstaatliche Regelung verfassungswidrig sei, die ein Glaubensbekenntnis zur Voraussetzung für die Erlangung eines öffentlichen Amtes machte (Walter 2006: 78). Tatsächlich gab es eine Fraktion von Delegierten in der verfassunggebenden Versammlung, die mit dem Verbot eines religious test auf der Bundesebene anderes im Sinne hatte als die Zurücknahme der Bundesgewalt gegenüber den Staaten. Ihnen ging es vor allem darum, den Staat und die Religion in gegenseitiger Unabhängigkeit voneinander zu halten. Durch die partielle politische Neutralisierung der Religion betonten sie zum einen, dass die Regierung ihre Aufgaben unabhängig von den religiösen Kräften zu erfüllen gedachte und zum anderen, dass die Religion vom Staat unbehelligt bleiben sollte. Dazu musste verhindert werden, dass eine Sekte oder Denomination die Oberhand über die anderen gewann; vor allem kleinere Religionsgemeinschaften hatten die begründete Sorge, sie könnten wieder ins Hintertreffen geraten, wenn die Staaten sich in einer Union zusammentun. Daher hatten einige Delegierte insbesondere die Gleichstellung aller Religionen und Denominationen vor dem Gesetz im Auge, als sie dem Verbot eines religious test zustimmten; sie wollten dadurch nicht zuletzt der Möglichkeit eines religiösen Establishment auf der Bundesebene einen Riegel vorschieben. Genau genommen standen also hinter dem im Verfassungskonvent erzielten Konsens, dass der Bundesstaat in Sachen Religion prinzipiell keine Kompetenz für sich reklamieren dürfe, durchaus unterschiedliche Motivlagen und Interessen, die sich tendenziell zu zwei unterschiedlichen Auffassungen davon, wie das Verhältnis vom Bundesstaat und Religionen ausgestaltet sein sollte, bündeln lassen: eine Gruppe von Delegierten war geneigt, die Aufnahme eines positiven Bezuges

zum Glauben der puritanischen Gründungsväter in die Bundesverfassung zu veranlassen, während eine andere der Überzeugung war, Staat und Religion dürften prinzipiell nicht miteinander vermengt werden, wenn beiden nicht geschadet werden sollte (Lambert 2003: 253).

Im Ratifikationsprozess der Verfassung, in dem die Befürworter des Bundesstaates (die sich aus taktischen Gründen Federalists nannten) sich in einer öffentlichen Debatte der Kritik und den Zweifeln ihrer Widersacher (Antifederalists) stellen mussten, brachen dann die Unterschiede deutlich hervor. Die Widersacher der Federalists, die das Unternehmen des Bundesstaates zu Fall bringen wollten, warteten nicht lange damit, die heikle Frage nach dem Ort der Religion in der Verfassung zum Gegenstand der Debatte zu machen. Sowohl das Verbot eines religiösen Tests als auch das Schweigen der Verfassung über die Bedeutung der Religion für das politische Gemeinwesen wurden von ihnen angeprangert. Vielen Protestanten ging die prinzipielle Loslösung des öffentlichen Amtes von einer religiösen Qualifikation einfach zu weit; die Vorstellung, dass auch ein Katholik, Muslim oder Atheist Präsident der Vereinigten Staaten werden können sollte, behagte ihnen nicht. Es gab jedoch auch eine starke protestantische Gruppe um die Baptisten herum, die die Verbannung eines religiösen Tests gerade als Ausdruck der Religionsfreiheit verteidigte. Aber auch sie hatten ihrerseits Grund, die Verfassung zu kritisieren; sie bemängelten – aus der Sorge um das gerade Errungene heraus – an ihr das Fehlen einer Religionsfreiheitsgarantie. Daher erhoben auch sie nachdrücklich die Forderung nach einem Grundrechtskatalog, in dem unter anderem die Religionsfreiheit gewährleistet werden sollte.

Die Federalists waren von Anfang an gegenüber einer Bill of Rights auf Bundesebene kritisch bis ablehnend eingestellt. Sie waren fest davon überzeugt, die Freiheitsrechte würden von der bundesstaatlichen Kompetenz erst gar nicht berührt; Alexander Hamilton argumentierte in einem der vielen Zeitungsartikel, die er mit James Madison und John Jay zum Zwecke der Verteidigung des Verfassungsentwurfes geschrieben hat und die später unter dem Namen Federalist-Papers als authentischer Verfassungskommentar in die Geschichte eingegangen sind, ein Grundsrechtskatalog sei nicht nur unnötig, sondern auch gefährlich; denn durch eine Bill of Rights könne der Bundesstaat versucht sein, Kompetenzen, die ihm nicht zugewiesen wurden, doch noch an sich zu reißen. Daher fragte Hamilton: „For why declare that things shall not be done which there is no power to do?“ (Hamilton/Madison/Jay 1982: 524). Auch James Madison, Hamiltons einflussreicher Mitstreiter, ging davon aus, dass die Verfassung auf einen Grundrechtskatalog verzichten könne; insbesondere sah er keinen Anlass, die Religion auf Bundesebene eigens zu thematisieren. Der Grund hierfür war freilich nicht, dass ihm die Religionsfreiheit nicht genug am Herzen gelegen hätte. Im Gegenteil: gerade weil die Religion ihm ein heiliges Gut war, wollte er sie vor jeglicher Einmischung des Staates geschützt wissen. Aber auch er neigte zu der Auffassung, dies sei vorrangig eine Auf-

gabe der einzelnen Staaten, und nicht so sehr der Union. In Virginia hatte er ja seinen Part geliefert, dort wurde nicht zuletzt dank seines Engagements das Establishment der anglikanischen Kirche abgeschafft und die allgemeine Religionsfreiheit verkündet. Auf der Bundesebene ging er jedoch davon aus, der Sache der Religionsfreiheit sei mit einem Verfassungsartikel ohnehin nicht gedient. Die wirksamste Gewähr dafür sah Madison langfristig in der schieren Größe der Republik und dem religiösen Pluralismus. Der Umstand, dass es eine Vielzahl von Sekten und Denominationen gab, die in der großräumigen Republik zerstreut bestehen würden, könnte – so seine Hoffnung – zur Folge haben, dass sie sich gegenseitig im Zaume, will sagen: zu Freiheit und Frieden anhielten. Im Rahmen seiner Überlegungen zur Bewältigung der unheilsamen Folgen von „factions“, vor allem zur Verhinderung einer demokratischen Mehrheitstyrannei, kommt Madison im berühmten zehnten Artikel der Federalist-Papers auch auf die Religion zu sprechen. Dort heißt es: „a religious sect may degenerate into a political faction in part of the Confederacy; but the variety of sects dispersed over the entire face of it, must secure the national Councils against any danger from that source.“ (Hamilton/Madison/Jay1982: 58). Zur Verhinderung der Gefahr einer tyrannischen Mehrheitsherrschaft in der demokratischen Republik waren Madison die institutionellen Vorkehrungen (vor allem Gewaltenteilung und Repräsentation) wohl nicht sicher genug. Daher bringt er die Großräumigkeit der Republik als ein weiteres Argument in die Debatte ein; in ihr sieht er entgegen einer kanonisierten Weisheit der politischen Theorie etwa bei Montesquieu, auf die übrigens die Antifederalists in der Ratifizierungsdebatte rekurrierten, kein Manko oder Hindernis für eine republikanische Regierung, sondern im Anschluß an David Hume einen Vorzug, ja ein Heilmittel.[43] Vor allem sie soll in

---

43 David Hume dürfte mit seinen politischen Essays Madison zu seinem zehnten Federalist-Artikel inspiriert haben. Tatsächlich gibt es zwischen Hume und Madison eine erstaunliche Übereinstimmung in der Einschätzung der Großräumigkeit als eine günstige Bedingung der Möglichkeit von Republik und Gemeinwohl. In seinem Essay über „Die Idee einer vollkommenen Republik“ schreibt Hume: „Wir werden dieses Thema mit der Feststellung beenden, daß die verbreitete Meinung falsch ist, nach der solch große Staaten wie Frankreich oder Großbritannien niemals in Republiken verwandelt werden könnten, sondern eine solche Form der Regierung nur in einer Stadt oder einem kleinen Territorium zu verwirklichen sei. Das Gegenteil erscheint wahrscheinlich. Die Bildung einer republikanischen Regierung in einem weiten Land ist zwar schwieriger als in einer Stadt; doch wenn sie dort einmal zustandegebracht ist, fällt es leichter, sie ohne Tumult und Faktion dauerhaft und gleichförmig zu erhalten. [...] In einer großen Regierung, die mit meisterhaftem Geschick gebildet wurde, gibt es genügend Raum für Verbesserungen der Demokratie, vom niederen Volk, das zu den ersten Wahlen oder in der ersten Zusammensetzung der Republik zugelassen werden kann, bis hin zu den höheren Magistraten, die

Verbindung mit dem Pluralismus die Faktionen daran hindern, sich auf der Grundlage gemeinsamer Interessen oder Leidenschaften zu einer starken Mehrheit zu bündeln, die die Rechte der Minderheiten bedrohen könnte.[44] In dem Kontext betrachtet Madison die Religion als einen möglichen Gegenstand der Faktionen, die er in der Natur des Menschen begründet sieht:

„The latent causes of faction are thus in the nature of man; and we see them every where brought into different degrees of activity, according to the different circumstances of civil so-

---

alle Entwicklungen lenken. Gleichzeitig sind die Teile so weit entfernt und abgelegen, daß es sehr schwierig ist, sie durch Intrigen, Vorteile oder Leidenschaften zu irgendwelchen Maßnahmen gegen das Gemeinwohl zu bewegen." (Hume 1988: 355). Während aber Madison vor allem in der ungleichen Verteilung von Eigentum den dauerhaftesten und stärksten Grund für Faktionen ausfindig machte, ging Hume davon aus, es seien gerade die religiösen Unterschiede, die zu den dauerhaftesten und gefährlichsten Faktionen führten. Hume schreibt, in modernen Zeiten seien die religiösen Parteien aufgebrachter und radikaler als die meisten grausamen Faktionen, die jemals aus Interesse oder Ehrgeiz entstanden seien. Überhaupt gehörten „Parteien aus Prinzip, insbesondere abstrakten spekulativen Prinzipien" zu den außergewöhnlichsten und unberechenbarsten Erscheinungen in menschlichen Angelegenheiten, die nur aus der Moderne bekannt seien (Hume 1988: 56, 59). Siehe zum Einfluss Humes auf Madison: Arkin 1995.

44 Was den Gedanken des religiösen Pluralismus als Schutzschild für Frieden und Freiheit anbetrifft, den Madison im zehnten Federalist-Artikel mit der Großräumigkeit der Republik zu einem schlagenden Argument verbindet, ist es möglich, dass er ihn den Schriften Voltaires oder Adam Smiths entnommen hat. Der erste hatte in seinem *Dictionnaire philosophique* aus dem Jahre 1764 geschrieben: „si vous avez deux religions chez vous, elles se couperont la gorge; si vous en avez trente, elles vivront en paix. Voyez le Grand Turc: il gouverne des guèbres, des banians, des chrétiens grecs, des nestoriens, des romains. Le premier qui veut exciter du tumulte est empalé, et tout le monde est tranquille." (Voltaire 1964: 365). Der zweite Autor, Adam Smith, hat zwölf Jahre später in seinem Hauptwerk *The Wealth of Nations* denselben Gedanken formuliert: „The interested and active zeal of religious teachers can be dangerous and troublesome only where there is, either but one sect tolerated in the society, or where the whole of a large society is divided into two or three great sects; the teachers of each acting by concert, and under a regular discipline and subordination. But that zeal must be altogether innocent where the society is divided into two or three hundred, or perhaps into as many thousands small sects, of which no one could be considerable enough to disturb the public tranquillity." (Smith 2003: 1000). Doch so wichtig diese Autoren für Madison auch gewesen sein mögen: den Ausschlag für seine mutige Reflexion dürfte letztlich die Erfahrung mit der religiösen Konfliktsituation in seiner Heimatstaat Virginia gegeben haben.

ciety. A zeal for different opinions concerning religion, concerning Government and many other points, as well as speculation as of practice [...] have in turn divided mankind into parties, inflamed them with mutual animosity, and rendered them much more disposed to vex and oppress each other, than to cooperate for their common good.“ (Ebd.: 52)

Gleichwohl konnten Madison und seine Mitstreiter mit dem Argument, die Verfassung könne auf einen Grundrechtskatalog verzichten, weil die Bundesebene dafür schlicht nicht zuständig sei, die Bedenken und Zweifel der Kritiker kaum beschwichtigen. Dafür waren wohl einfach die Skepsis gegenüber der politischen Macht und das Bewusstsein für die Schutzbedürftigkeit der Freiheit durch verbriefte Rechte in der Bevölkerung zu stark verwurzelt (Wood 1969: 537). Als die Federalists merkten, dass die Unzufriedenheit in den einzelnen Staaten anhielt, mussten sie befürchten, ihre Widersacher würden sie nutzen, um die Verfassung erneut zur Disposition zu stellen. Da aber Madison mit den Federalists dies unbedingt vermeiden wollte, gab er nach und änderte seine Haltung; schließlich hatte für sie die Ratifizierung der Verfassung Vorrang, hing doch nichts weniger davon ab, als der Bundesstaat selbst. Zudem war Madison aus einem anderen Grund veranlasst, seine ablehnende Haltung gegenüber einer bundesstaatlichen Bill of Rights zu überdenken. Die Baptisten in seiner Heimatstaat Virginia, die um ihre gerade errungene Religionsfreiheit bangten, hatten ihre Unterstützung an die Bedingung geknüpft, dass man sich für die Sache der Religionsfreiheit auf der Bundesebene einsetzte. Madison folgte dem Ratschlag seines politischen Beraters und kontaktierte die Führungskräfte der Baptisten, um sich ihrer Unterstützung für seine Kandidatur zum ersten Kongress zu versichern – was ihm dann auch gelang, freilich um den Preis der Zusage, sich für ihr Anliegen stark zu machen (McConnell 1990: 1477). Und so kam es, dass Madison auch im Entstehungsprozess des ersten – die Stellung der Religion(sfreiheit) im neuen Gemeinwesen betreffenden – Verfassungszusatzes eine bedeutende Rolle zufiel.

Einige der zur Ratifizierung der Verfassung eigens berufenen Konvente in den Staaten hatten bereits im Vorfeld dem Kongress Vorschläge für die Formulierung der Grundrechtsartikel unterbreitet; fünf der dreizehn Staaten hatten von ihrem Vorschlagsrecht Gebrauch gemacht, um ihrer Sorge um die Religionsfreiheit Ausdruck zu verleihen. Virginia und North Carolina etwa verlangten in ihrem eingereichten Amendment-Vorschlag, „(t)hat religion, or the duty that we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force and violence; and therefore all men have an equal, natural and unalienable right to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience, and no particular religious sect or society ought to be favored or established by law in preference to others“ (Malbin 1978: 4). Mit dieser weitgehend dem Wortlaut des sechzehnten Artikels der *Virginia Bill of Rights* entlehnten Formulierung betonen beide Staaten zunächst, die gleiche Religionsfreiheit sei ein natürliches und unveräußerli-

ches Recht jedes Menschen. Sodann knüpfen sie daran die Forderung, keine Sekte dürfe vom Gesetzgeber etabliert oder bevorzugt behandelt werden, zu Lasten anderer Religionsgesellschaften. Auch für die Staaten Rhode Island und New York, deren Amendmententwurf dem von Virginia und North Carolina eingereichten ähnelte, stellte die Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften durch den Bundesstaat ein wichtiges Anliegen dar. Eine kurze und bündige Formulierung schlug schließlich der Ratifizierungskonvent von New Hampshire vor: „Congress shall make no laws touching religion or to infringe the rights of conscience." (Ebd.).

Diese Vorschläge aus den Ratifizierungskonventen der Staaten hatte Madison allesamt zur Kenntnis genommen, als er sich am 7. Juni 1789 anschickte, dem ersten Kongress einen eigenen Entwurf vorzulegen. Er bestand aus zwei Artikeln; der erste lautete: „The Civil Rights of none shall be abridged on acount of religious belief or worship, nor shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be in any manner, nor on any pretext infringed." Der zweite verfügte: „No state shall violate the equal rights of conscience or the freedom of the press, or the trial by jury in criminal cases." (Ebd.). Madison macht mit dem zweiten Artikel deutlich, dass er das Recht der gleichen Gewissensfreiheit nicht nur vom Bundesstaat, sondern auch von den einzelnen Staaten geschützt sehen möchte. Allerdings wird das Verbot der Etablierung einer Religion lediglich auf den Bundesstaat erstreckt, die einzelnen Staaten sind davon ausgenommen, da er explizit von der nationalen Ebene spricht. Damit scheint Madison implizit angenommen zu haben, die unbedingte Gewährleistung der gleichen Gewissensfreiheit könne in den Staaten mit Elementen einer religiösen Etablierung bestehen. Dessen unbeschadet legt er aber seinem Entwurf ein weites und absolutes Verständnis von der Religionsfreiheit zugrunde, das sowohl den Glauben als auch die Religionsausübung umfasst; weder dürften die Bürgerrechte eines Menschen aufgrund seines religiösen Glaubens oder seiner Religionsausübung verletzt noch die vollen und gleichen Rechte des Gewissens in irgendeiner Weise oder unter irgendeinem Vorwand beeinträchtigt werden. Dadurch trägt Madison seiner grundlegenden Überzeugung Rechnung, wonach die Pflichten gegenüber Gott sowohl zeitlich als auch dem Grad ihrer Dringlichkeit nach den berechtigten Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft vorausgehen. Daher gebührte ihnen Madison zufolge unbedingt Vorrang.

Der Entwurf Madisons durchschritt im Laufe der nächsten Monate eine Reihe von Revisionsstufen durch mehrere Instanzen, vom Repräsentantenhaus über den Senat bis zum gemeinsamen Conference Committee. Eine erste Bearbeitung erfolgte durch das Select Committee des Repräsentantenhauses, dem Madison selbst angehörte. Anstatt den Entwurf Madisons der Diskussion zugrunde zu legen, einigte man sich dort relativ zügig auf eine kurze und modifizierte Version, die das Wesentliche enthalten sollte: „No religion shall be established by law, nor shall the equal rigths of conscience be infringed." Die Gründe für die Änderungen und Weglassungen können im Einzelnen nicht mehr ermittelt werden, da kein Bericht über

die Unterredung im Komitee überliefert ist (Malbin 1978: 5). Was man aber sicher sagen kann, ist, dass die Textfassung des Select Committee bei einigen Mitgliedern des Repräsentantenhauses für Unmut sorgte, als sie ihnen zur Beratung weitergereicht wurde (McConnell 1990: 1482). Ein gewisser Peter Sylvester aus New York eröffnete die Debatte mit der kritischen Bemerkung, die vorgeschlagene Formulierung könnte dahingehend (miss)verstanden werden, „to have a tendancy to abolish religion altogether" (Ariens/Destro 1998: 80). Andere Repräsentanten sekundierten ihm mit dem Einwand, die Klausel könnte mit ihrer Forderung „no religion shall be established by law" nahelegen, der Staat dürfe in keiner Weise Religion unterstützen. Hinter diesem Versuch, die brisanten Interpretationsspielräume der Regelung im Voraus zu ermessen und abzuwehren, stand in erster Linie die Sorge um die bestehenden staatskirchlichen Verhältnisse im Lande; nicht von ungefähr waren es ja vor allem die Repräsentanten der religiösen Establishment-Staaten, die Zweifel an der Textfassung äußerten. Im Rahmen dieser ersten Anfechtungen versuchte die Führungsfigur der Antifederalists in Massachusett, Elbridge Gerry, einen mittleren Weg einzuschlagen. Er schlug vor, dem Bundesstaat nicht die Etablierung der Religion schlechthin, sondern lediglich einer religiösen Doktrin zu verbieten (ebd.). Doch fand auch dieser Vorschlag bei den Repräsentanten nicht die erhoffte Resonanz – übrigens nicht zuletzt dank der kritischen Stimme Madisons –, so dass die Suche nach einer formelhaften Lösung des Problems der Verhältnisbestimmung zwischen Bundesstaat und Religionen weitergehen musste. Daraufhin brachte Madison seine ursprüngliche Formulierung, der Staat dürfe keine nationale Religion einführen oder etablieren, erneut ins Gespräch, um gegenüber den Kritikern deutlich zu machen, dass das religiöse Etablierungsverbot sich lediglich auf den Bundesstaat bezog und sie daher kein Grund hätten, sich um die kirchlichen Establishments ihrer Staaten zu sorgen. Damit erweckte er aber ungewollt bei den Antifederalists Misstrauen, weil das Wort „national" bei ihnen die Vorstellung eines starken Einheitsstaates weckte, den es nicht gab und auch nicht geben durfte; nicht umsonst hatte ja die Verfassung das Wort gehütet wie ein Geheimnis. Auch der Vorstoß Madisons führte also nicht weiter, weil sich die heikle Frage nach dem Verhältnis von Bundesstaat und einzelnen Staaten mit der Frage nach dem Beziehungsmuster zwischen Bundesstaat und Religionen unglücklich gekreuzt hatte. Infolge dessen wurde der von New Hampshire vorgeschlagene Amendmententwurf als neue Gesprächsgrundlage herangezogen. Als man sich auch hierüber nicht einigen konnte, machte ein gewisser Fisher Ames aus Massachusetts einen Textvorschlag, der ohne Diskussion angenommen wurde. Er lautete: „Congress shall make no law establishing religion, or to prevent the free exercise thereof, or to infringe the rights of conscience." (Malbin 1978: 11).

Diese Amendment-Version wurde wiederum ihrerseits Gegenstand kontroverser Erörterungen im Senat, dem sie zur Beratung und Beschlussfassung vorgelegt wurde. Eine Reihe von alternativen Formulierungen wurden dort in die Debatte einge-

bracht; die erste von ihnen verfügte: „Congress shall make no law establishing one religious sect or society in preference to others, or to infringe on the rights of conscience.“ Dieser und zwei andere Entwürfe, die dem Kongress die Etablierung einer Sekte oder Religionsgesellschaft zulasten anderer Religionsgesellschaften untersagten, wurden vom Senat nicht angenommen. Geeinigt haben sich die Senatoren am Ende auf eine andere Formulierung; sie lautete: „Congress shall make no law establishing articles of faith or a mode of worship, or prohibiting the free exercise of religion.“ Da aber die Mitglieder des Repräsentantenhauses mit den an ihrer Amendment-Version angebrachten Änderungen nicht einverstanden waren, musste auch über diese Formulierung in einer gemeinsamen Conference Committee verhandelt werden. Heraus kam als Ergebnis eine gekürzte Fassung des Amendment-Entwurfes von Fisher Ames: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.“ Diese Formulierung wurde vom ersten Zusatzartikel der Verfassung übernommen und gilt bis zum heutigen Tag.

Indessen sollte das erste Amendment im ganzen 19. Jahrhundert keine Wirkung entfalten – auch wenn es wohl eine gewisse Ausstrahlung auf die Verfassungsentwicklung in den einzelnen Staaten hatte. Eine Reihe von Staaten hatten sich zwar bei der Neujustierung des Verhältnisses von Staat und Religion durch die Formulierung inspirieren lassen; einige hatten sie sogar mehr oder weniger direkt übernommen (Witte 2000: 93). Gleichwohl gelangte der erste Zusatzartikel im Grunde erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts – also hundertfünfzig Jahre nach seiner Verabschiedung - durch die Rechtsprechung des höchsten Bundesgerichtes zu historischer Wirksamkeit. Bis dahin galt es als ausgemacht, dass der Geltungsanspruch der religionsrechtlichen Verfassungsnorm sich ausschließlich auf den Bundesstaat erstreckte, und nicht auf die einzelnen Staaten. In diesem Zeitraum gab es denn auch keine einheitliche Verhältnisbestimmung von Staat und Religion in den Vereinigten Staaten von Amerika. Auch nachdem im Jahre 1833 das letzte religiöse Establishment in Massachusetts abgeschafft wurde, gab es noch in den einzelnen Staaten unterschiedliche religionspolitische Lösungsmodelle. Einige unter ihnen hatten allgemeine Gewissens- und Religionsfreiheit mit finanzieller Unterstützung und symbolischer Hervorhebung einer bestimmten Konfessionsfamilie oder Religion gekoppelt, wobei sie nicht selten den Zugang zu bestimmten öffentlichen Ämtern von einer religiösen Qualifikation abhängig machten. Andere hingegen bemühten sich von vornherein um eine gleichmäßige Förderung aller Denominationen und Religionsgesellschaften, in der Überzeugung, jede von ihnen könne zum Gelingen des öffentlichen Lebens beitragen. Daneben gab es aber auch Staaten, die in ihrer Beziehung zur Religion starke Elemente der Trennung vor allem in der Frage der Finanzierung religiöser Schulen geltend machten.

4. Die Rechtsprechung des Supreme Court

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts avancierte das höchste Bundesgericht der Vereinigten Staaten von Amerika zum religionspolitischen Akteur ersten Ranges. Die Verhältnisbestimmung von demokratischem Staat und Religion(en) erfolgt seitdem nicht zuletzt durch seine Rechtsprechung zum religionspolitischen Spannungsfeld auf der Grundlage des ersten Amendment. Anhand der an ihn herangetragenen Konfliktfälle markiert der Supreme Court immer wieder aufs Neue, wo die Grenzen zwischen demokratischem Staat und Religion(en) verlaufen sollen. Diese religionsrechtlichen Grenzziehungen sind allerdings immer öfter umstritten, weil die Normen des ersten Zusatzartikels selbst Gegenstand erbitterter Deutungskämpfe sind; um ihre Bedeutung wird im Spannungsfeld von Recht und Macht allseits gerungen, wobei nicht selten der (selektiven) Vergegenwärtigung ihrer Entstehungsgeschichte eine entscheidende legitimatorische Rolle zukommt.

Auch wenn die Religionsklauseln der Verfassung erst durch die Rechtsprechung des Supreme Court in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in ungeahntem Maße zu historischer Wirksamkeit gelangten, gab es bereits früher vereinzelt Entscheidungen. Doch hatte es das höchste Bundesgericht mit seinen früheren Urteilen zum ersten Amendment vermieden, an den bestehenden vielfältigen Regelungsmustern des Verhältnisses von Staat und Religionen in der föderalen Republik zu rütteln – obwohl die Möglichkeit der Anwendung der Grundrechtsartikel auf die einzelnen Staaten seit 1868 durch das vierzehnte Amendment, das die sogenannte due-process-Klausel enthielt, bestand. Erst als bei den Richtern die Überzeugung herangereift war, grundlegende Freiheitsrechte und Verfassungswerte seien schlicht zu wichtig für das normative Selbstverständnis des politischen Gemeinwesens der Amerikaner, als dass ihre Nichtbeachtung oder gar Verletzung durch die einzelnen Staaten unbeschadet hingenommen werden könnte, wurden die Freiheitsverbürgungen der Bundesverfassung auf die Staaten erstreckt. Nachdem die Rechtsprechung des Supreme Court bereits andere Freiheitsrechte einer harmonisierenden bzw. nationalen Normierung unterzogen hatte, wurden die Religionsklauseln der Verfassung Anfang und Mitte der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts auf die Staaten angewandt. Seitdem hat die höchstrichterliche Instanz der Vereinigten Staaten eine stetig an Regulierungsdichte zunehmende, die gesellschaftliche Ausdifferenzierung und Vielfalt widerspiegelnde Rechtsprechung zum religionspolitischen Spannungsfeld hervorgebracht, mit der sie das Verhältnis von Demokratie und Religion im Einzelnen normiert. Im Folgenden soll die höchstrichterliche Rechtssprechung anhand ihrer wichtigsten Entscheidungen, Stationen und Tendenzen thematisiert werden. Die von ihr erfassten Fälle können zum Zwecke der besseren Übersicht in zwei Gruppen eingeteilt werden, je nach dem ob sie unter die Errichtungsklausel (Establishment Clause) oder die freie Religionsausübungsklausel (Free exercise clause) des ersten Zusatzartikels fallen:

Von den zwei Religionsklauseln des ersten Amendments der Verfassung ist die Errichtungsklausel mit der Vorgabe „Congress shall make no law respecting an establishment of religion [...]“ die bei weitem umstrittenere. Bisher wurde sie vom Supreme Court insbesondere an zwei Reibungsstellen des Verhältnisses von demokratischem Verfassungsstaat und Religionen angewandt. Die erste besteht in der Aufnahme und Verwendung religiöser Erfahrungsmuster und Ausdrucksformen durch den demokratischen Staat. Hier geht es darum, ob, und wenn ja, inwiefern der demokratische Verfassungsstaat sich vor allem bei seiner Selbstdarstellung religiöser Symbole und Rituale bedienen darf. Der zweite Bereich, in dem Demokratie und Religion(en) auf engstem Raume – mit widerstreitenden Ansprüchen und Erwartungen – regelmäßig aufeinander treffen, ist das öffentliche Schulwesen. Die dort entstehenden Konflikte um die Stellung und Bedeutung der Religion veranlassen regelmäßig das höchste Bundesgericht, die Errichtungsklausel auf den Plan zu rufen. In dem Zusammenhang stellt sich immer wieder auch die Frage, ob der demokratische Staat die privaten Konfessionsschulen finanziell fördern darf.

Genau um diese Frage ging es in der ersten und gleich Weichen stellenden Entscheidung des Supreme Court zur Errichtungsklausel aus dem Jahre 1947.[45] Das Gericht hatte darüber zu befinden, ob der Staat befugt sei, den Konfessionsschülern die Schulfahrtkosten zu erstatten, nachdem ein Steuerzahler aus New Jersey eine Beschwerde eingereicht hatte. Bei dieser Gelegenheit erlaubten sich die Richter, eine prinzipielle Stellungnahme zum Problem der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion abzugeben. Richter Hugo Black, der das Mehrheitsvotum verfasst hat, bestimmte die Bedeutung der Errichtungsklausel im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Religion. Dabei griff auch er auf den historischen Hintergrund der Religionsklauseln zurück und bemühte bevorzugt die Autorität Jeffersons, um seine Lesart plausibel zu machen. An entscheidender Stelle des Urteils heißt es:

„The ‚establishment of religion‘clause of the First Amendment means at least this: Neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions, or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secrectly, participate in the affairs of any religious organizations or groups and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect ‚a wall of separation between Church and State‘[...]. This

45 Everson v. Board of Education, 330 U.S. 1 (1947).

wall must be kept high and impregnable. We could not approve the slightest breach." (Semonche 1986: 161)

Um die Bedeutung der Errichtungsklausel anschaulich vor Augen zu führen, bedient sich Richter Black zum Schluss wirkungsvoll der Jefferson'schen Metapher von der Trennungsmauer zwischen Kirche und Staat. Seitdem hat diese metaphorische Rede, die in dem „Sinnhaushalt" der Bibel ihren Ursprung hat und in der langen und verzweigten Geschichte des Christentum voller (Um-)Brüche immer wieder in abgewandelter Form verwendet wurde, einen festen Platz im kollektiven Gedächtnis der Amerikaner gefunden. Mehr noch, sie scheint von der Vorstellungswelt der Menschen derart Besitz ergriffen zu haben, dass sie den Wortlaut des ersten Zusatzartikels gleichsam verschlungen hat (Dreisbach 2002: 5). Doch trotz der damit angezeigten strengen Trennungskonzeption hat die Mehrheit der Richter den konkreten Fall positiv entschieden, das heißt: die staatliche Übernahme der Fahrtkosten von Schülern privater Konfessionsschulen als mit der Errichtungsklausel noch vereinbar erklärt. Ihre Begründung lautete, die Zuwendungen seien Teil eines allgemeinen staatlichen Förderprogrammes, das allen Schülern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit zugute komme. Einigen Richtern wollte dies aber nicht einleuchten, sie schrieben ein abweichendes Minderheitsvotum, in dem sie darauf beharrten, dass das erste Amendment nichts anderes beabsichtigt habe als „to create a complete and permanent separation of the spheres of religious activity and civil authority by comprehensively forbidding every form of public aid or support for religion [...]" (Semonche 1986: 164).

Tatsächlich entwickelte sich die Rechtsprechung des Supreme Court in den nächsten Jahren und Jahrzehnten eindeutig in Richtung einer rigiden Trennung von Staat und Religion. Das Gericht verbannte in einer Reihe von Entscheidungen zum Gehalt der Errichtungsklausel konsequent jeglichen religiösen Bezug aus der öffentlichen Schule. Bereits im Jahre 1948 entschied das Gericht fast einstimmig, dass der Religionsunterricht in öffentlichen Schulen der Staaten verfassungswidrig sei, weil er einer Förderung und Begünstigung von Religion gleichkomme.[46] Aus demselben Grunde untersagte der Supreme Court später den öffentlichen Schulen jegliche Bibellektüre[47], insbesondere auch die Vermittlung der biblischen Schöpfungsgeschichte im Unterricht[48], sodann die Zehn Gebote im Klassenzimmer[49] und das Morgengebet[50]; selbst die von einigen Staaten anstatt des Schulgebetes einge-

46 McCollum v. Board of Education, 333 U. S. 203 (1948).

47 Abington School District v. Schempp, 374 U.S. 203 (1963).

48 Epperson v. Arkansas, 393 U.S. 97 (1968).

49 Stone v. Graham, 449 U. S. 49 (1980).

50 Engel v. Vitale, 370 U.S. 421 (1962).

führte Schweigeminute[51], in der man beten oder meditieren konnte, wurde von den Richtern zu Fall gebracht (genauso wie Gebete auf Schulabschlussfeiern und Schulsportveranstaltungen).

Mit diesem strikten Trennungskurs stieß das Oberste Bundesgericht bei weiten Teilen der Bevölkerung auf heftigen Widerspruch, weil er einen Bruch mit der altbewährten Tradition des Landes bedeutete. Über Jahrhunderte hinweg war es selbstverständlich gewesen, dass die (protestantische) Religion gerade auch in öffentlichen Schulen der Vereinigten Staaten eine dichte Präsenz genoss (Feldman 2005: 57 ff.). Neben gesellschaftlichen Gruppen gab es auch Richter am Supreme Court, die bereits sehr früh davor warnten, die strikte Trennungskonzeption schlage oder könne umschlagen in Religionsfeindschaft. In einem Urteil aus dem Jahr 1952 über das zulässige Maß der Kooperation von Staat und Religionen in der Schule schrieb Richter Douglas für die Mehrheit[52]:

> „The first Amendment, however, does not say that in every and all respects there shall be a separation of Church and State. Rather, it studiously defines the manner, the specific ways, in which there shall be no concert or union or dependency one on the other. That is the common sense of the matter. Otherwise, the state and religion would be aliens to each other - hostile, suspicious, and even unfriendly." (Semonche 1986: 171)

Man solle sich hüten, warnte Douglas, eine Philosophie der Religionsfeindschaft in das erste Amendment hineinzulesen, andernfalls die religiösen Elemente des politischen Gemeinwesens – nicht zuletzt die Worte, mit denen der Supreme Court jede seine Sitzung eröffnet: „God save the United States and this Honorable Court" – sich einem als Fremdkörper darbieten würden, die allesamt abgeschafft gehörten. Allein dies komme aber nicht in Frage, wenn dem Wortlaut des ersten Amendment und der Geschichte des Landes keine Gewalt angetan werden solle. Schließlich dürfe nicht in Vergessenheit geraten, bemerkt Richter Douglas einige Zeilen weiter, dass „we are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being." Dementsprechend segneten die Richter in ihrem Mehrheitsvotum das umstrittene New Yorker Schulprogramm, das die Erteilung eines Religionsunterrichts außerhalb des Schulgebäudes vorsah, als verfassungsgemäß ab. Aber so wichtig diese und andere gegenläufige Stellungnahmen auch waren, sie konnten den Trend zu strikter Trennung nicht aufhalten. Im Gegenteil, er verschärfte sich sogar in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts: das Gericht machte sich in einer Reihe von Entscheidungen daran – über die Räumung der öffentlichen Schule von religiösem Einfluss, hinausgehend – den konfessionellen Schulen und

51 Wallace v. Jaffree, 472 U. S. 38 (1985).

52 Zorach v. Clauson, 343 U. S. 306 (1952).

ihren Schülern jedwede noch so indirekte Förderung und Unterstützung zu versagen.

Der Grundstein für dieses Vorgehen wurde in einer Entscheidung aus dem Jahr 1971[53] gelegt, in der die Richter versuchten, die Bedeutung der Errichtungsklausel an drei Erfordernissen festzumachen bzw. sie anhand von drei Prüfungsmaßstäben zu operationalisieren, die sie kumulativ aus früheren Urteilssprüchen des Supreme Court herleiteten. Danach sollte eine staatliche Maßnahme, die einen Bezug zur Religion aufweist, nur dann die Verfassungsschranke passieren, wenn sie erstens eine säkulare Zielmaßgabe verfolge, zweitens ihre erste und hauptsächliche Wirkung weder in der Förderung noch der Benachteiligung von Religion liege und drittens sie nicht eine übermäßige Verflechtung von Staat und Religion („an excessive government entanglement with religion") nach sich ziehe (Ariens/Destro 1996: 302). Die Mehrheit der Richter verband mit diesem sogenannten Lemon-Test die Hoffnung, die Entscheidungspraxis des Supreme Court auf dem heiklen religionspolitischen Feld überschaubarer gestalten zu können – wohlwissend, dass das Begegnungsgeschehen zwischen Staat und Religion sich nicht in einfache Begriffskategorien fassen lässt. Sie betonten in ihrem Mehrheitsvotum, es könne zwischen Staat und Kirche keine „totale Trennung in einem absoluten Sinne" geben, ein gewisser Beziehungsgrad sei schlicht unvermeidbar. Jede Suche nach einer adäquaten Lösung müsse ausgehen von der Einsicht, „that the line of separation, far from being a ‚wall', is a blurred, indistinct, and variable barrier depending on all the circumstances of a particular relationship" (Ebd.). Aber auch der Lemon-Test sollte sich als nicht geeignet erweisen, eine konsistente und solide Rechtsprechung im religionspolitischen Bereich zustande zu bringen, da die von ihm aufgestellten Beurteilungskriterien sich ihrerseits letztlich einer klaren Bestimmung entzogen; vor allem die letzten zwei Erfordernisse bereiteten bei der Anwendung auf konkrete Konfliktlagen Schwierigkeiten: wie soll man zwischen Haupt- und Nebenfolgen staatlichen Handelns unterscheiden können, oder wie es später hieß: zwischen unmittelbaren die Religion begünstigenden oder belastenden Auswirkungen auf der einen Seite und „zufälligen" oder entfernten Wirkungen, die vom Staatshandeln ausgehen, auf der anderen? Und: wie soll verbindlich bestimmt werden, wann eine Verflechtung von Staat und Religion „übermäßig" ist und daher unterbleiben muss? Dementsprechend ist die Rechtsprechung des Supreme Court, sofern ihr der „Lemon-Test" zugrunde lag, nicht frei von Widersprüchen (Walter 2006: 135). Besonders deutlich wird dies in den zum Bereich der staatlichen Förderung religiöser Privatschulen ergangenen Entscheidungen. 1975 entschied das Gericht, die direkte staatliche Leihgabe von Unterrichtsmaterial und Ausrüstung an Privatschulen zu unterbinden, weil der größte Teil der betroffenen Schulen in religiöser Trägerschaft sei

53 Lemon v. Kurtzman, (1971)

und daher die Leihgabe einer Förderung von Religion durch den Staat gleichkäme.[54] Ferner verbot das Gericht die Ausschüttung finanzieller Zuwendungen an Privatschulen, obwohl sie explizit für nicht-religiöse Unterrichtszwecke (Erwerb von Schulbüchern etc.) vorgesehen waren, mit der Begründung, selbst dieser Teil des Unterrichts lasse sich nicht loslösen vom religiösen Auftragscharakter der Schulbildung.[55] Darüber hinaus fielen auch Schulgelderstattungen oder die Inanspruchnahme sozialer Fördermaßnahmen durch Konfessionsschüler dem Verdikt der Verfassungswidrigkeit anheim. Gleichzeitig wurde jedoch im Jahre 1983 entschieden, dass die Schulkosten (Schulgeld, Lehrbücher, Fahrtkosten) steuerlich abgezogen werden könnten, weil die Schulform durch die Wahl der Eltern vermittelt sei und daher der Staat sich keiner Religionsförderung schuldig mache; dessen ungeachtet sei eine solide Schulausbildung der Staatsbürger – und die dazu erforderliche finanzielle Ausstattung (auch) der Privatschulen – dem Staat ein wichtiges säkulares Anliegen.[56] Drei Jahre später erklärte das Gericht einstimmig die Inanspruchnahme einer allgemeinen Ausbildungssubvention durch eine fortschreitend erblindende Person, die sie dazu verwenden wollte, Bibelunterricht an einer religiösen Schule zu nehmen, um später Priester oder Missionar zu werden, für mit der Verfassung kompatibel, weil die Verwendungsadresse des Geldes der privaten Entscheidung des Begünstigten vorbehalten sei.[57] Entgegen dieser Argumentation verfügte der Supreme Court in einer Entscheidung aus dem Jahr 1985[58], bundesstaatliche Fördermaßnahmen lernbehinderten und leistungsschwachen Kindern aus sozial benachteiligten Familien, die in Konfessionsschulen unterrichtet wurden, nicht angedeihen zu lassen, weil auch dies eine Religionsförderung bedeute. Der strenge Trennungskurs des Supreme Court hatte mit dieser Entscheidung (vorerst einmal) seinen Höhepunkt erreicht, in den nächsten Jahren sollte er eine Korrektur erfahren. Die Entscheidung wurde übrigens mit einer denkbar knappen Mehrheit von Richterstimmen gefällt, und auch die Öffentlichkeit hat sie reichlich mit Kritik bedacht. Die konservative Richterfraktion hat in einem bemerkenswerten Schritt – die öffentliche Meinung auf ihrer Seite wissend – die Betroffenen demonstrativ aufgefordert, einen weiteren ähnlich gelagerten Fall noch einmal vor das Gericht zu bringen, um eine Entscheidung in ihrem Sinne durchzufechten. Tatsächlich wurde über denselben Gegenstand ein weiteres Mal verhandelt, die Entscheidung von 1997 fiel ebenso knapp, nur diesmal zugunsten der Konfessionsschüler.[59] Seitdem hat die Richter-

54 Meek v. Pittinger, 421 U.S. 349 (1975).

55 Wollman v. Walter (1977).

56 Mueller v. Allen, (1983).

57 Wittwers v. Washington department of Service for the Blind, (1986).

58 Aguilar v. Felton, (1985).

59 Agostini v. Felton, (1997).

mehrheit den „Lemon-Test“, wenn auch formell nicht aufgegeben, so doch stark aufgelockert durch eine an dem Gedanken der Gleichbehandlung orientierte Lesart der Errichtungsklausel. In den letzten Jahren sind Urteile ergangen, gerade auch in Fragen der staatlichen Förderung von religiösen Privatschulen, die eine Kurskorrektur nahelegen. Im Jahre 2000 hatte der Supreme Court an dem Umstand nichts zu beanstanden, dass Konfessionsschulen vom Staat Sachleistungen wie Computer oder Bücher erhielten.[60] Er ging zwei Jahre später sogar einen Schritt weiter, indem er indirekte staatliche Finanzbeihilfen an die Konfessionsschulen bewilligte. Seit 2002 erhalten einkommensschwache Familien Bildungsgutscheine („vouchers“), von denen bekannt ist, dass sie bevorzugt von Konfessionsschülern in Anspruch genommen werden, um einen Teil ihres Schulgeldes zu bezahlen.[61] Damit ist die strikte Trennung von Staat und Religion, die aus der no-establishment-clause des ersten Amendments abgeleitet wurde, ein Stück weit aufgelockert – zumindest im Bereich der privaten Konfessionsschulen.

So wichtig die öffentliche und private Schule aber auch sein mag: die Errichtungsklausel kommt nicht nur dort zur Anwendung. Sie ist neben der Schule besonders auch dort berührt, wo der demokratische Staat in seiner Selbstdarstellung auf religiöse Erfahrungsmuster und Symbole zurückgreift, weil sein „normatives Selbstverständnis“ von bestimmten religiösen Elementen geprägt ist. Zu nennen ist hier etwa das Staatsmotto „In God we trust“ und das nationale Treugelöbnis („pledge of allegiance“), das die Worte „one Nation under God“ enthält; ferner die staatliche Anerkennung christlicher Feiertage und die Errichtung von Kreuzen und Krippen im öffentlichen Raum, sodann die Kapelle im Kapitol und die landesweit (auch im Kongress) übliche Praxis der „legislative prayers“. Schließlich nicht zu vergessen die Formel, mit der der Supreme Court seine Sitzungen eröffnet: „God save the United States and this Honorable Court.“ Nur zu einigen dieser religiösen Elemente im normativen Selbstverständnis der amerikanischen Demokratie hat das höchste Bundesgericht letztinstanzlich Stellung bezogen, und dies auch nur relativ spät und zögerlich. Der Supreme Court hat lange Zeit, bis in die achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, zu vermeiden versucht, Konfliktfälle aus diesem Bereich überhaupt zur Entscheidung anzunehmen; vermutlich aus der (begründeten) Sorge heraus, er müsste bei einer konsequenten Anwendung des „Lemon-Test“ den öffentlichen Raum von allen religiösen Bezügen räumen und würde sich dadurch bei der Bevölkerung in Misskredit bringen – womit schließlich nach den Reaktionen auf die Schulgebetsentscheidung aus dem Jahre 1962 durchaus gerechnet werden musste. Als aber widersprüchliche Urteile von unteren Gerichten in den Staaten

60 Mitchell v. Helms, (2000).

61 Zelmann v. Simmons-Harris, (2002).

sich häuften, kam der Supreme Court um Entscheidungen auch in diesem Bereich nicht mehr herum.

Von den bisher behandelten Fällen zur Religion im Staat entschieden die Richter lediglich einen im Sinne der Trennung von Staat und Religion und dem Gebot der Gleichbehandlung aller Religionen. Im Jahre 1989 untersagte das Gericht das Aufstellen einer Weihnachtskrippe in einem Gerichtsgebäude, weil es hierin eine Förderung und Bevorzugung der christlichen Religion erblickte.[62] Die hier angedeutete Möglichkeit, dass die Krippe die Verfassungsschranke passieren würde, wenn sie ihre Präsenz im öffentlichen Raum mit anderen religiösen und weltanschaulichen Symbolen teilte, wurde in einem anderen Urteil explizit ausgesprochen.[63] In einer anderen Fallentscheidung aus den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts rückte das Gericht dann von den Beurteilungskriterien des „Lemon-Test“ vollends ab: die angefochtene Praxis der „legislativ prayers“ in den gesetzgebenden Körperschaften von den Staaten bis zum Kongress wurde von der Richtermehrheit als eine „historische Ausnahme“ verteidigt, die mit den „Intentionen der Verfassungsväter“ im Einklang stehe.[64] Die Kritiker versäumten freilich nicht, die bemühte Argumentation als willkürlich an den Pranger zu stellen, für sie war dadurch die Konsistenz der Rechtsprechung zur Errichtungsklausel gefährdet. Dessen unbeachtet stellte das Gericht auch später unter Beweis, dass es nicht gewillt ist, die religiösen Bezüge in der Selbstdarstellung des amerikanischen demokratischen Gemeinwesens preiszugeben. Dies zeigte sich nicht zuletzt in dem 2004 gefällten Urteil zum nationalen Treuegelöbnis[65] mit dem Wortlaut: „I pledge allegiance to the Flag of the United States of America, and to the Republic for which it stands, one Nation under God, indivisible, with liberty and justice for all.“ Ein atheistischer Vater aus Kalifornien hatte geklagt, die in den Grundschulen den Schülern auferlegte Pflicht, jeden Morgen vor Schulbeginn ein Treuegelöbnis gegenüber der Nation abzulegen, verstoße gegen das erste Amendment der Verfassung, weil es die Worte „unter Gott“ enthalte; der demokratische Staat mache sich dadurch, so die Anklage, einer Errichtung von Gottesglauben und Verletzung der Gewissensfreiheit seiner Tochter schuldig. Während das Berufungsgericht unter Anwendung des „Lemon-Test“ im Treuegelöbnis einen Verstoß gegen die Errichtungsklausel feststellte, weil es ein Glaubensbekenntnis enthalte, drückte sich der Supreme Court im Grunde um eine Entscheidung in der Sache herum. Denn er wies die Klage aus prozessualen Gründen zurück, weil nicht der Vater, sondern der Mutter das Sorgerecht für das Kind zukomme und sie keine Einwände gegen den Fahneneid geltend gemacht habe.

62 Allegheny County v. ACLU, (1989).

63 Lynch v. Donnelly, (1984).

64 Marsh v. Chambers, (1983).

65 Elk Grove Unified School District v. Newdow, (2004).

Aber auch wenn die Verfassungsmäßigkeit des Treuegelöbnisses von der Richtermehrheit der Sache nach nicht beurteilt wurde, nahmen einige Richter die Gelegenheit wahr, die Entscheidung inhaltlich zu begründen. Richter Rehnquist, der dem Gericht vorstand, argumentierte in seinem Sondervotum, das allmorgendliche Aufsagen des Treuegelöbnisses bedeute keine religiöse Übung, nur weil es die deskriptiven Worte „unter Gott“ enthalte; sie stelle vielmehr einen patriotischen Akt dar, mit dem die Schüler und Schülerinnen ihre Treue und Verbundenheit mit der Nation bekundeten. Das Pledge of Allegiance sei weder ein Gebet, noch diene es der Förderung irgendeiner Religion. Es sei lediglich eine schlichte Anerkennung der Tatsache, dass „from the time of our earliest history our peoples and our institutions have reflected the traditional concept that our nation was founded on a fundamental belief in God.“ In dem Zusammenhang versucht er anhand von öffentlichen Reden und Stellungnahmen der Präsidenten seit George Washington zu zeigen, dass patriotische Anrufungen und öffentliche Würdigungen der Rolle der Religion in der Geschichte der amerikanischen Nation von Anfang an selbstverständlich waren. Ein allgemeines Verbot der Gottesformel in der Öffentlichkeit würde, gibt Rehnquist zu bedenken, gerade diese Tradition leugnen. Zudem würde es allen „Zwischenrufern“ ein Vetorecht einräumen („a sort of heckler's veto“), das mit der demokratischen Entstehung solcher Praxis nicht zu vereinbaren wäre. „When courts extend constitutional prohibitions beyond their previously recognized limit, they may restrict democratic choices made by public bodies.“ Das, was das erste Amendment gebiete, sei, dass die Schüler sich der Zeremonie enthalten können, wenn sie es wünschen.

Beachtung verdient auch das Sondervotum der Richterin O'Connor, die unter Anwendung des dreistufigen „Lemon-Test“ ebenso zu dem Ergebnis gelangt, das Treuegelöbnis verstoße nicht gegen die Verfassung. Im Mittelpunkt ihrer Argumentation steht der Gedanke, das Treugelöbnis sei – genauso wie das nationale Staatsmotto („In God we trust“) oder die Eröffnungsworte, mit denen der Supreme Court seine Sitzungen beginne – Bestandteil eines *ceremonial deism* und als solches von nicht-religiösem Charakter („such acts are simply not religious in character“, erklärt sie an einer Stelle). Der religiöse Bezug in der Pledge sei denkbar kurz und minimal gehalten, die Worte „under God“ dienten lediglich zum Zwecke der Beschreibung eines historischen Zusammenhanges, so dass ein vernünftiger Beobachter, der in die nationale Geschichte und in die Ursprünge solcher zeremoniell deistischen Akte eingeweiht sei, in ihm und ähnlichen Bezügen keine Förderung einer bestimmten Religion oder der Religion zulasten des Atheismus erblicken könnte. Außerdem gehe vom Treuegelöbnis auch kein Zwang aus, weil es den Schülern überlassen sei, ob sie es rezitieren wollen oder nicht. Dabei könne die Regierung prinzipiell niemanden offen zwingen, an einem Akt des zeremoniellen Deismus teilzunehmen. Denn: „Our cardinal freedom is one of belief; leaders in this Nation cannot force us to proclaim our allegiance to any creed, whether it be religious, philosophic, or political.“ Dennoch seien einige zeremonielle Bezüge auf Gott und Religion in der

amerikanischen Nation die unvermeidliche Folge der religiösen Geschichte des Landes, aus der die Gründungsprinzipien der demokratischen Freiheit hervorgegangen seien. Zum Schluss bemerkt sie: „It would be ironic indeed if this court were to wield our constitutional commitment to religious freedom so as to sever our ties to the traditions developed to honor it."

Neben Rehnquist und O'Connor hatte auch Richter Thomas eine abweichende Stellungnahme abgegeben. Auch er plädierte für den Erhalt des Gottesbezuges im Treuegelöbnis, indes seine Begründung von den anderen grundlegend abwich. Denn ihm stellt sich das erste Amendment als eine „federalism provision" dar, die genau genommen auf der nationalen Ebene erst gar nicht hätte angewendet werden dürfen. Mit anderen Worten: allein den einzelnen Staaten komme die Kompetenz in Sachen Religion zu, und nichts anderes hätten ursprünglich die Gründungsväter mit dem ersten Amendment bezweckt. Folglich sei die Rechtsprechung des Supreme Court zum ersten Amendment im Grunde gegenstandslos. Richter Thomas hat in den seither zum religionspolitischen Spannungsfeld gefallenen Entscheidungen an dieser prinzipiell kritischen Position festgehalten. Erwähnt seien zwei Urteile zur Errichtungsklausel aus dem Jahr 2005, in denen es um die Frage ging, ob die Zurschaustellung und Präsenz der Zehn Gebote im öffentlichen Raum mit dem Trennungsgebot von Staat und Religion zu vereinbaren ist. In beiden Fallentscheidungen zeigte sich das Gericht zutiefst gespalten, weshalb sie dann auch jeweils mit denkbar knapper Mehrheit gefallen sind. Der erste Fall aus dem Bundesstaat Kentucky[66] hatte die Präsentation der Zehn Gebote in zwei Gerichtsgebäuden zum Gegenstand; eine linke Bürgerrechtsorganisation hatte sich daran gestoßen und geklagt. Während des Verfahrens versuchte die zuständige Autorität, den Eindruck zu erwecken, die Zehn Gebote seien lediglich ein Gründungsdokument unter vielen, indem sie andere für die Geschichte der USA wichtige Dokumente hinzunahm. Doch die „linksliberale" Richtermehrheit des Supreme Court sah in dieser Ergänzung ein strategisches Kalkül, das es abzuwehren galt. Maßgeblich war für ihre Entscheidung, dass ursprünglich mit den Zehn Geboten eine religiöse Botschaft gesendet werden sollte. Diese kam jedoch in den Augen der Mehrheit letztlich einem staatlichen Bekenntnis zum christlichen Glauben sehr nahe, wenn nicht gleich. Aus diesem Grunde urteilten die Richter in ihrem Mehrheitsvotum, die in beiden Gerichtsgebäuden aufgehängten Zehn Gebote stellten einen Verstoß gegen das verfassungsrechtliche Neutralitätsgebot dar, das die Errichtungsklausel enthalte. In dem zweiten Fall ging es um die Verfassungsmäßigkeit eines zwei Meter hohen Granitblocks mit den Zehn Geboten, der seit 1961 auf einem Areal zwischen dem Parlamentsgebäude und dem

66 McCreary County, Kentucky, et al. v. American Civil Liberties Union of Kentucky et al., (2005).

Obersten Gerichtshof von Texas aufgestellt war.[67] Relevant für die Urteilsfindung war der Umstand, dass auf derselben Fläche sechzehn weitere Monumente standen und in der nahen Umgebung einundzwanzig historische Erinnerungsorte („historical markers“) gewürdigt wurden. Vorsitzender Richter Rehnquist begründete im Mehrheitsvotum die Sichtweise, das „passive“ Monument in Austin sei mit den Religionsklauseln vereinbar, selbst wenn es religiöse Bedeutung besäße. Entscheidend sei die Tatsache, dass die Besucher des Kapitols in Texas die religiösen Aspekte des Monuments als Teil einer umfassenderen moralischen und historischen Botschaft verstehen könnten. Deshalb bemüht er in seiner Begründung vor allem die Geschichte des Landes als Argument; in ihr sei die außerordentliche Bedeutung der Religion für das amerikanische Gemeinwesen stets vom Staat mit Anerkennung hervorgehoben und bedacht worden. Zudem, meint Richter Rehnquist, habe der Granitblock mit den Zehn Geboten vierzig Jahre lang niemanden gestört und diejenigen, die sich wie der Kläger an ihm stößen, könnten ja daran vorbeigehen, ohne ihn zu lesen. Dagegen beharrten die vier abweichenden Richter darauf, dass die Präsenz des Monuments im öffentlichen Raum das Trennungsgebot von Staat und Religion verletze, weil der Staat sich religiöse Autorität anmaße. Richterin Sandra Day O’Connor sah sich veranlasst, in ihrem kritischen Sondervotum an die Verdienste des amerikanischen Lösungsmodells zu erinnern: „At a time when we see around the world the violent consequences of the assumption of religious authority by government, Americans may count themselves fortunate: Our regard for constitutional boundaries has protected us from similar travails, while allowing private religious exercise to flourish.“ Wem an einer lebendigen Religiosität in den USA gelegen sei, dürfe keine Grenzüberschreitungen nach beiden Seiten hin dulden, warnt die Richterin.

Die historische Faktizität der überwältigenden protestantischen Bevölkerungsmehrheit schlug auch in der Rechtsprechung des Supreme Court zur free-exercise-clause des ersten Verfassungszusatzes zu Buche. Nicht zuletzt hing von dem ihr eingezeichneten normativen Koordinatensystem ab, was überhaupt in einem rechtlich relevanten Sinn unter Religion gefasst wurde. Deutlich wird dies in den ersten Fallentscheidungen des Supreme Court zur Religionsausübungsklausel, in denen es um die Praxis der Vielehe bei Mormonen ging. Der erste Fall[68] wurde im Jahre 1879 entschieden. Ein Mitglied der Mormonen namens George Reynolds hatte das höchste Bundesgericht angerufen, weil er seine Religionsfreiheit durch ein Gesetz, das die Polygamie als Verbrechen unter Strafe stellte, ungerechtfertigterweise eingeschränkt sah. Die Mormonen erachteten die Vielehe als ein Gebot Gottes, das es unbedingt einzuhalten galt, wenn sie der ewigen Verdammnis entkommen wollten

67 Van Orden v. Perry, (2005).

68 Reynolds v. United States, 98 U.S. 145 (1879).

(Little 1977: 65). Dem Supreme Court oblag es, zu bestimmen, ob die Praxis der Polygamie in den Schutzbereich der Religionsfreiheitsklausel des ersten Zusatzartikels fiel oder nicht. Nachdem die Richter in ihrem Urteil feststellen, dass die Verfassung keine Definition der Religion enthalte, betonen sie die Notwendigkeit, auf die Entstehungsgeschichte der Religionsklauseln zurückzugreifen, um ihre Bedeutung zu ermitteln. Im Mittelpunkt ihrer historischen Analyse steht dann vor allem Thomas Jefferson; seine Auffassungen werden herangezogen, um die Grenzen der Religionsfreiheit zu markieren. Zu diesem Zweck wird zunächst eine Passage aus der Bill for establishing religious freedom zitiert, in der Jefferson zwischen Meinungen bzw. Prinzipien und Akten unterschieden hatte: dort hatte er gewarnt, es handele sich um einen gefährlichen Irrtum, der mit einem Mal alle Religionsfreiheit zerstöre, wenn es erlaubt wäre, dass die staatliche Richterschaft ihre Macht auf den Bereich der Meinung ausdehnt, und wenn aufgrund der Unterstellung einer bösen Absicht derselben das Bekenntnis oder die Verkündigung von Prinzipien unterdrückt würde; sodann hatte er hinzugefügt, für die staatlichen Behörden sei genug Zeit vorhanden, um im Sinne der berechtigten Interessen der bürgerlichen Regierung einzugreifen, „when principles break out into overt acts against peace and good order“. Die Richter des Supreme Court begnügten sich aber nicht hiermit; sie zitierten darüber hinaus eine Briefäußerung Jeffersons, die später für die Interpretation des ersten Zusatzartikels eine wichtige Rolle spielen sollte. In seinem Antwortschreiben an die *Danbury Baptist Association* vom 1. Januar 1802 hatte der dritte Präsident der jungen Republik folgende Äußerung getan:

> „Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should ‘make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free execise thereof’ thus building a wall of separation between Church & State. Adhering to this expression of the supreme will of the nation in behalf of the rights of the conscience, I shall see with sincere satisfaction the progress of those sentiments which tend to restore man to all his natural rights, convinced he has no natural right in opposition to his social duties.“ (Dreisbach 2002: 148)

Diese Stellungnahme müsse, verlangen die Richter, als eine autoritative Erklärung des Bedeutungsumfanges der Religionsklauseln akzeptiert werden, weil sie von einem weithin anerkannten Verfechter der Maßnahme stamme (Semonche 1986: 150). Den zitierten Textstellen Jeffersons entnehmen sie die Überzeugung, niemand könne naturrechtlich verbürgte Freiheitsansprüche geltend machen, wenn sie den Verpflichtungen und Erfordernissen des Zusammenlebens zuwider liefen. Daher sei der Kongress durchaus berechtigt, Handlungsweisen gesetzlich zu verbieten, die für eine „gute“ Ordnung des Zusammenlebens subversiv seien, selbst dann, wenn sie

einer religiösen Motivation entsprächen. Polygamie gehöre eben zu dieser Kategorie von Handlungen; sie begünstige ein „patriarchal principle"[69], das im Fall einer Anwendung auf größere Gemeinschaften das Volk in einen „stationary despotism" versetzen und damit das Fundament der republikanischen Regierung untergraben würde (Little 1977: 66). Außerdem, betonen die Richter, spreche dagegen die „Evidenz" der Geschichte: Polygamie sei von der frühesten Geschichte an in England und anderen westlichen Nationen als ein Vergehen gegen die Gesellschaft eingestuft worden. Dass sie in den meisten asiatischen und afrikanischen Völkern gängige Praxis sei, ändere daran auch nichts. Angenommen, fragen die Richter, jemand glaubt, Menschenopfer stellten einen integralen Bestandteil seines Gottesdienstes dar, sollte man dann allen Ernstes der Regierung verbieten, dagegen einzuschreiten? Ihre Antwort lautet: „To permit this would be to make the professed doctrines of religious belief superior to the law of the land, and in effect to permit every citizen to became a law unto himself. Government could exist only in name under such circumstances [...]" (Semonche 1986: 151). Elf Jahre später musste das höchste Bundesgericht erneut über einen Fall zur Polygamie entscheiden.[70] Die Richter bekräftigten noch einmal ihr Urteil: Bigamie und Polygamie würden zu Recht in allen christlichen und zivilisierten Ländern als Verbrechen geahndet. Denn sie würden die Reinheit der ehelichen Beziehung gefährden, den Frieden der Familien zerstören, die Frau entwürdigen und den Mann verderben. Zur Begründung heißt es weiter: „Few crimes are more pernicous to the best interests of the society and receive more general or more deserved punishment. To extend exemption from punishment for such crimes would be to shock the moral jugement of the community. To call their advocacy a tenet of religion is to offend the common sense of mankind." (Little 1977: 70). Die Verurteilung der Vielehe geschieht demnach nicht nur, weil sie gesetzlich verboten ist; jenseits der nackten Gesetzeskraft beruft sich der Supreme Court hier auf das moralische Empfinden der Mehrheitsgesellschaft einerseits und den gesunden Verstand der Menschheit (!) andererseits. Tatsächlich haben die Mormonen infolge des immensen gesellschaftlichen und staatlichen Drucks, der auf ihnen lastete, gegen Ende des 19. Jahrhunderts allmählich davon Abstand genommen, die Vielehe als Bestandteil ihres Glaubensbekenntnisses zu praktizieren. Der Konflikt mit den Mormonen macht jedenfalls deutlich, wie stark der Zusam-

---

69 Spätestens an dieser Stelle wird freilich deutlich, dass die Unterscheidung von Prinzipien bzw. Meinungen und Handlungen schwerlich durchgehalten werden kann, weil der Staat durch die Sanktionskraft der Gesetze, die eine Handlungsweise verbieten oder gebieten, auch immer über bestimmte Meinungen ein Urteil fällt. Abgesehen davon werden in den Demokratien Überzeugungen und Meinungen, die mit dem normativen Selbstverständnis ihrer Gesellschaften stark kollidieren, zum Gegenstand von Gesetzesverboten gemacht.

70 Davis v. Beason 133 U.S. 333 (1890).

menhang zwischen „mehrheitsgesellschaftlicher“ Faktizität und rechtlich sanktionierter Normativität sein kann (Nussbaum 2008: 198).

In der späteren Rechtsprechung des Supreme Court wurde dieser Zusammenhang ein Stück weit gelöst, wenn auch nicht so weit, dass das Verbot der Polygamie hinfällig geworden wäre. In einer Entscheidung aus dem Jahr 1940[71] gab das Gericht die restriktive – von Jefferson übernommene – Unterscheidung zwischen religiösem Glauben und Praxis zugunsten eines umfassenderen Schutzes der Religion auf. Die Religionsausübung sollte fortan in den Schutzbereich der Religionsfreiheit fallen, wobei es die Möglichkeit einer beschränkenden Regulierung der religiösen Praxis durch den Staat im Einzelfall vorsah, wenn es ein „permissible end“ der Gesellschaft zu schützen galt. Noch im selben Jahr hatte das Gericht die Gelegenheit, seinen Maßstab an einem Konfliktfall anzuwenden.[72] Zwei Kinder eines Angehörigen der Zeugen Jehovas aus Pennsylvania waren von der öffentlichen Schule verwiesen worden, weil sie den obligatorischen Fahneneid (damals noch ohne Gottesbezug) aus religiösen Gründen abgelehnt hatten. Daraufhin waren sie vor das Gericht gezogen, um ihr Recht auf Religionsfreiheit einzuklagen. Dem Supreme Court oblag es, zwischen der Religionsfreiheit und den legitimen Interessen, die die Regierung mit dem Fahneneid verband, abzuwägen. Richter Frankfurter schrieb das Mehrheitsvotum. Zunächst heißt es darin: „Certainly the affirmativ pursuit of one's convictions about the ultimate mystery of the universe and man's relation to it is placed beyond the reach of law. Government may not interfere with organized or individual expression of belief or disbelief.“ (Urofsky 2002: 247). Doch setze dies eine politische Gesellschaft voraus, die über eine gewisse Gemeinsamkeit verfügt. Eine freie Gesellschaft müsse im Eigeninteresse („selfprotection“) vor allem den Bildungsgang nutzen, um den zum gedeihlichen Zusammenleben erforderlichen gemeinsamen Bestand an Gefühlen („those almost unconscious feelings which bind men together“) und Gedanken zu erzeugen. Denn, konstatiert Richter Frankfurter: „The ultimate foundation of a free society is the binding tie of cohesive sentiment.“ (Ebd.). Und dazu seien eben symbolische Akte unabdingbar, die die nationale Einheit jenseits aller Unterschiede in geronnener Form erfahrbar machten. Aus dem Grunde sei es legitim, dass der Staat die Loyalität und Verpflichtung der Schülerinnen und Schüler gegenüber der Nation in Gestalt eines Fahneneides abverlange. Hiergegen wandte der Richter Stone in seinem Sondervotum ein, ein solcher Akt stelle eine unnötige Indoktrination der Schüler dar, der ohnehin seinen Zweck verfehlen müsse, wenn er nicht freiwillig vollzogen werde; es gebe nun wahrlich andere Möglichkeiten, nicht zuletzt im Unterricht selbst, Schülern Patriotismus und Loyalität beizubringen, als zwei Angehörige einer kleinen und hilflosen religiösen

71 Cantwell v. Connecticut 310 U.S., 296 (1940).

72 Minersville School District v. Gobitis, (1940).

Minderheit zum Fahneneid gegen ihren Willen zu zwingen. Es sei davon auszugehen, argumentiert Stone weiter, dass gerade der Schutz ihrer Religionsfreiheit die Betroffenen an das amerikanische Gemeinwesen binden würde. Deshalb sieht er die Möglichkeit einer „reasonable accommodation“ beider Interessenssphären, die von der Richtermehrheit nicht erwogen wurde.

Drei Jahre später tat die Richtermehrheit dies aber, als der Supreme Court noch einmal über denselben Gegenstand verhandeln musste; tatsächlich entschied er diesmal den Fall im Sinne des Richters Stone.[73] Im Mehrheitsvotum schrieb Richter Jackson, erzwungene Einheit der Meinung bringe nur die stille Einhelligkeit eines Friedhofes, und fügte warnend hinzu: „Those who begin coercive elimination of dissent soon find themselves exterminating dissenters.“ (Urofsky 2002: 259). Die Geschichte biete genug Anschauungsmaterial dafür – von der Inquisition über die Erfahrungen in Russland bis hin zum nationalsozialistischen Deutschland („our present totalitarian ennemies“), mit dem sich die Vereinigten Staaten im Krieg befanden. Die Gründungsväter hätten mit dem ersten Amendment gerade solches Ungemach verhindern wollen; deshalb gelte es der Versuchung zu widerstehen, die Freiheit, anders zu sein, in einem Konformismus zu ersticken. Ein freiheitliches Gemeinwesen könne und müsse *dissent* zulassen und verkraften, selbst wenn dieser am Kern seiner Ordnung rühre. Nicht durch Zwang, sondern eher noch durch Freiheit werde der Demokratie patriotische Zustimmung zuwachsen.

> „To believe“, argumentiert Richter Jackson, „that patriotism will not flourish if patriotic ceremonies are voluntary and spontaneous instead of a compulsory routine is to make an unflattering estimate of the appeal of our institutions to free minds. We can have intellectual individualism and the rich cultural diversities that we owe to exceptional minds only at the price of occasional eccentricity and abnormal attitudes. When they are so harmless to others or to the State as those we deal with here, the price is not too great. But freedom to differ is not limited to things that do not matter much. That would be a mere shadow of freedom. The test of its substance is the right to differ as to things that touch the heart of the existing order.“ (ebd.: 260)

Denn, heißt es zum Schluss in einer denkwürdigen Formulierung Jacksons: „If there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein.“ Dieses umfassende Verständnis der Bekenntnisfreiheit wurde Anfang der sechziger Jahre vom Obersten Gerichtshof der USA in ein Regelwerk übersetzt, um die konkreten Streitfälle besser in den Griff zu bekommen. In einem wichtigen Urteil aus

73 West Virginia Board of Education v. Barnette, (1943).

dem Jahre 1963[74] verfügte die Richtermehrheit zunächst, dass die free-exercise-clause jedwede regulierende Tätigkeit der Regierung von vornherein verbiete, die Religion als solche zum Gegenstand habe; sodann wird erklärt, dass im Fall einer indirekten Betroffenheit von den allgemeinen Gesetzen eine substantielle Belastung und Einschränkung der Religionsfreiheit nur dann statthaft sein sollte, wenn ein zwingendes Interesse des Staates („compelling state interest") es erfordere (ebd.: 285). Auf der Grundlage dieser Kriterien entschieden die Richter zugunsten einer Sieben-Tage-Adventistin, die ihren Anspruch auf Arbeitslosengeld verloren hatte, weil sie sich weigerte, samstags zu arbeiten. Auch wurde einem Zeugen Jehovas, der sich geweigert hatte, an der Herstellung von Rüstungsprodukten mitzuarbeiten, Arbeitslosengeld gewährt, weil er sonst aufgrund seines religiösen Bekenntnisses benachteiligt worden wäre.[75] Und in einem bemerkenswerten Urteil aus dem Jahr 1972 befreite das Gericht Kinder der Amish-Gemeinde partiell von der allgemeinen Schulpflicht bis zum sechzehnten Lebensjahr;[76] sie mussten fortan ihre Kinder nicht mehr über das achte Schuljahr hinaus in die Schule schicken. Die Angehörigen der Amish-Gemeinde, die seit drei Jahrhunderten eine von der Gesellschaft getrennte, einfache und agrarische Lebensform kultivieren, hatten in ihrer Klage geltend gemacht, ihren Kindern sei mit einer über die achte Klasse hinausgehenden Schulausbildung nicht gedient, weil sie dann weltlichen Einflüssen ausgesetzt seien, die ihr Seelenheil und die Reproduktion ihrer Gemeinschaft gefährden könnten. Zudem sei ohnehin das dort vermittelte Wissen und Geschick für ein Leben nach den Vorschriften ihrer Religion nicht erforderlich. Die Mehrheit der Richter gab dem Begehren der Amish-Angehörigen statt, weil sie von der Überzeugung ausging, das staatliche Interesse an einer allgemeinen Schulbildung könne keine absolute Geltung beanspruchen. Gerade in diesem Falle hielten sie es für angebracht, die religiösen Belange einer friedlichen Gemeinde, die sich bis dahin keine Gesetzesübertretungen hatte zu Schulden kommen lassen, in Rechnung zu stellen. Auch erkannten die Richter keine Gefahr für die betroffenen Kinder, dass ihnen dadurch die Möglichkeit eines Austrittes aus der Gemeinschaft erschwert oder gar genommen sein würde. Schließlich hielten sie die Sorge für unbegründet, dass sie nicht über die gleiche Chancenfreiheit verfügen würden, wenn sie sich später für das Leben in der Gesellschaft entscheiden sollten. Die Richter wollten sogar nicht ausschließen, dass gerade die religiösen Charakterzüge und Qualitäten der Jugendlichen ihnen später bei der Bewältigung des Lebens in der Gesellschaft hilfreich sein könnten.

---

74 Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398 (1963).

75 Thomas v. Review Board of Indiana Employment Sec., 450 U.S. 707 (1981).

76 Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).

Von dieser großzügigen Praxis der Religionsfreiheit rückte der Supreme Court zwei Jahrzehnte später ab. In einem Urteil aus dem Jahre 1990[77], in dem es um die Frage ging, ob der Peyote-Konsum zweier amerikanischer Ureinwohner, dessentwegen sie ihre Anstellung bei einem privaten Drogen-Rehabilitationsverein verloren hatten, als Religionsausübung vom ersten Amendment geschützt sei, entschied die Richtermehrheit, zu den strengen Maßstäben der ersten Polygamie-Entscheidung aus dem Jahre 1878 zurückzukehren. Die Religionsausübungsfreiheit sollte nicht mehr so weit gefasst werden, dass die Anwendung allgemeiner Gesetze auf religiös motivierte Handlungen unter dem Vorbehalt eines zwingenden Staatsinteresses stand; ein solches Erfordernis komme erst recht nicht in Frage, wenn das religiöse Handeln sich gegen allgemeine Strafgesetze richte. Prinzipiell habe sich jeder Bürger den allgemeinen und neutralen Gesetzen zu beugen, selbst wenn sein Handeln religiös motiviert sei. Andernfalls wäre es jedermann freigestellt, sich selbst zum eigenen Gesetzgeber zu erheben – zumal in einer Gesellschaft wie der amerikanischen, in der Pluralisierung und Individualisierung der religiösen Erfahrung sehr fortgeschritten sei.

Gegen diese restriktive Lesart der Religionsausübungsklausel schritt der Kongress 1993 in einem einmaligen Vorgang ein, indem er ein Gesetz zur Wiederherstellung der Religionsfreiheit (das sogenannte „Religious Freedom Restoration Act“) verabschiedete. Es sollten der Religionsfreiheit wieder möglichst günstige Entfaltungsräume gewährt werden, verlangte der Gesetzgeber – soweit es eben mit den zwingenden Staatsinteressen zu vereinbaren sei. Doch brachten die Richter ihrerseits wiederum vier Jahre später das Gesetz in einer Entscheidung[78] zu Fall, und seitdem werden indirekte Beschränkungen der Religionsausübung hingenommen, wenn sie von allgemeinen und neutralen Gesetzen ausgehen, die einem „einfachen“ und nicht unbedingt zwingenden Staatsinteresse dienen.

5. Schlussbetrachtung

Alexis de Tocqueville hatte in seiner Betrachtung der amerikanischen Demokratie bemerkt, die Religion müsse als erste politische Einrichtung der Amerikaner gelten, auch wenn sie sich niemals unmittelbar in die Geschäfte der Regierung einmische (Tocqueville 1981: 398, Bd. I). Seine allgemeine Überlegung, jede Religion werde von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet, weil die Menschen geneigt seien, die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend zu ordnen, ja die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen, fand er in den Vereinigten

77 Employment Division, Oregon Department of Human Resources v. Smith, 494 U.S. 872 (1990).

78 City of Boerne v. Flores 521 U.S. 507 (1997).

Staaten bestätigt. Die pilgrims, die sich den unvermeidlichen Nöten der Fremde aussetzten, um ihren Gott in Freiheit anbeten zu können, hatten ein Christentum in die Neue Welt mitgebracht, das sich ihm als zutiefst demokratisch und republikanisch darbot. Er sieht zwischen dem Puritanertum und der Demokratie einen unmittelbaren Entstehungszusammenhang, obgleich ihm die Schattenseiten der puritanischen Bibelregimes in neuenglischen Staaten keineswegs entgingen. Tocqueville kommt namentlich auf die besonders strengen Strafgesetze des Staates Connecticut zu sprechen, die wörtlich der Heiligen Schrift (dem Deuteronomium, dem Exodus oder dem Leviticus) entnommen waren; er zitiert etwa die Bestimmung, nach der, wer einen anderen Gott als den Herrn anbete, mit dem Tode bestraft werden solle. Auch erwähnt er die Tatsache, dass die Gesetzgeber die Mitglieder des Gemeinwesens in gänzlicher Missachtung der Glaubensfreiheit, die sie in Europa gefordert hatten, durch Androhung von Bußen zum Besuch des Gottesdienstes zwangen. Tocqueville prangert diese „Auswüchse“ der puritanischen Strenggläubigkeit als engherziges Sektierertum, das dem Menschen nicht zum Lob gereiche, an.

Ähnlich wie Tocqueville hat später der protestantische Theologe Ernst Troeltsch das Verhältnis von Demokratie und Calvinismus in den Neuenglandstaaten bestimmt, wenn auch mit wichtigen Akzentverschiebungen versehen. In seinem 1906 vor der Versammlung deutscher Historiker gehaltenen Vortrag über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ hat auch er der freikirchlichen Gestalt des Calvinismus in der Neuen Welt einen „hervorragenden Anteil an der Herbeiführung der Disposition für den demokratischen Geist“ bescheinigt (Troeltsch 2001: 262). Gleichzeitig betont er aber, die Demokratisierung der modernen politischen Welt dürfe „nicht einseitig und nicht direkt“ auf den Calvinismus zurückgeführt werden. Denn er habe sich auch in den neuenglischen Staaten, in denen die alten ständischen Elemente Europas fehlten, zur „strengsten Theokratie“ entwickelt, in der die Wählbarkeit an die sittliche Würdigkeit der Kirchenzugehörigkeit gebunden wurde und die gewählten Herrscher sich patriarchalisch als zur eingehendsten religiös-ethischen Erziehung berechtigt wussten. Daher müsse man im Grunde konzedieren, dass der „reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus“ für die Entwicklung der Demokratie von größerer Bedeutung als der Calvinismus gewesen sei (ebd.). Auch wenn Troeltsch also die Bedeutung des nonkonformistischen Calvinismus bei der Entstehung der Demokratie in den neuenglischen Staaten keineswegs leugnet, hebt er dessen theokratische Züge deutlicher als Tocqueville hervor und spricht dem rationalistischen Naturrecht der Aufklärung einen größeren Stellenwert zu.

Die von Tocqueville und Troeltsch angestellten Überlegungen zur Bestimmung des jeweiligen Anteils des Protestantismus, der säkularen Aufklärungsphilosophie und anderer Einflussquellen an der Begründung der liberalen Demokratie und der Trennung von Staat und Kirche in Nordamerika markieren Eckpunkte einer Debatte, die bis heute anhält (Engeman/Zuckert 2004). Im Rahmen eines normativen

Selbstverständigungsdiskurses wird die Frage nach den religiösen Ursprüngen der amerikanischen Demokratie immer wieder aufgeworfen und kontrovers erörtert. Mitunter kristallisieren sich die unterschiedlichen genealogischen „Narrationen“ über das amerikanische Gemeinwesen in den ideengeschichtlichen Auseinandersetzungen zu alternativen Paradigmen heraus, sodass man – mit einiger Vereinfachung – sagen kann: Liberalismus, Republikanismus und Puritanismus fungieren als Namensgeber einflussreicher Traditionsstränge, die sich gegenseitig die Deutungshoheit über die Herkunftsgeschichte streitig machen – stets mit Implikationen für die Gegenwart und die Zukunft des politischen Gemeinwesens. Zwei extreme Positionen stecken das Feld möglicher Antworten ab: die erste betont die protestantischen Ursprünge mit Nachdruck und zeichnet eine starke Kontinuitätslinie von den frühen Puritanergemeinden zur revolutionären Gründung und darüber hinaus (Shain 1994); die zweite hingegen nimmt an, die Revolution habe mit dem puritanischen Erbe prinzipiell gebrochen, indem sie das politische Gemeinwesen auf säkulare Legitimitätsgrundlagen (die liberale politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages mit dem rationalistischen Naturrecht steht im Zentrum) stützte. Zwischen diesen beiden Polen gibt es eine Reihe von Erklärungsmustern, die das puritanische Erbe mit dem Einfluss der Aufklärungsphilosophie in unterschiedlichen Abstufungen amalgamieren; die meisten dieser Ansätze gehen davon aus, zwischen der Mayflower Compact und der Revolution gebe es eine Art eklektische Kontinuität (Bailyn 1967; Noll 2002).

Es kann freilich an dieser Stelle nicht darum gehen, diese einzelnen Ansätze und Debattenbeiträge auch nur flüchtig zu thematisieren. Der Hinweis sollte hier genügen, dass sich die calvinistische Frömmigkeit von Anfang an durchaus ambivalent auf die Entwicklung des demokratischen Verfassungsstaates, der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche in Nordamerika ausgewirkt hat (Miller 1935: 59; Witte 1990). In der Tat: ein noch so kurzer Blick in die Geschichte der neuenglischen Staaten genügt, um deutlich zu machen, dass weder die Religionsfreiheit noch die Trennung von Staat und Kirche dem Puritanismus in die Wiege gelegt waren. Am Anfang stand, wie oben gezeigt wurde, das strenge Bibelregime von Massachusetts Bay. Das von Auserwählten im Bunde mit Gott nach dem alttestamentarischen Vorbild gegründete Gemeinwesen verfügte über starke theokratische Züge. Erst die sekundären Gründungen der Baptisten in Rhode Island und der Quäker in Pennsylvania haben aus der doppelten religiösen Verfolgungsgeschichte die Lehre der Demokratie und der Gewissensfreiheit gezogen. Das politische „emanzipatorische Potential“ des reformierten Glaubens gelangte also erst infolge mehrerer Erfahrungsbrüche zu historischer Wirksamkeit.

Auch die höchstrichterliche Rechtsprechung war, wie wir gesehen haben, nicht vor der Versuchung gefeit, die allgemeine Bedeutung der Religion in der Geschichte des Landes zu thematisieren, um ihrer Urteilsfindung höhere Weihen zu verleihen. In diesem Zusammenhang wird besonders Wert darauf gelegt, die ursprüngli-

che Absicht („original intent“) der Verfassungsväter zu ermitteln, um eine bestimmte Interpretation des ersten Amendments zu stützen. Da aber die Debattenbeiträge im Senat und im gemeinsamen Conference Commitee in der entscheidenden Schlussphase nicht überliefert sind, dürfte es nur sehr bedingt – wenn überhaupt – möglich sein, zu rekonstruieren, was wohl die Motive und Absichten der Delegierten hinter der gewählten Formulierung im Einzelnen gewesen sind. Aus dem überlieferten Teil der Debatte lässt sich immerhin mit einiger Verlässlichkeit angeben, welche Lesarten der Religionsklauseln vom Willen der Verfassungsgeber jedenfalls nicht gedeckt sind: zum einen ist dem Debattenverlauf zu entnehmen, dass eine (übrigens gleich zu Beginn von Madison vorgeschlagene) Anwendung der vorgesehenen religionsrechtlichen Normen auf die Einzelstaaten nicht mehrheitsfähig war; zum anderen kann eine Interpretation der establishment-clause als ein Verbot der Etablierung einer bestimmten Religion oder Denomination zulasten anderer ausgeschlossen werden, weil Versuche von Mitgliedern des Konventes, den Textentwurf dahingehend zu ändern, mehrfach scheiterten. Deshalb kann es auch nicht überzeugen, wenn aus dem Gebrauch des unbestimmten Artikels in der Formulierung („an establishment of religion“) abgeleitet wird, das religiöse Errichtungsverbot ziele auf die Etablierung einer bestimmten Religion und nicht der Religion schlechthin (Malbin 1978: 14). Genauso wenig stichhaltig ist es, zu meinen, aus der Wortwahl „respecting an establishment of religion“ herauslesen zu können, die Verfassungsgeber hätten damit die verbliebenen establishments der Einzelstaaten besonders schützen wollen – selbst wenn dies sicherlich das vorrangige Anliegen einiger Delegierten war. Gegenüber solchen subtilen Versuchen, die interpretatorischen Freiräume des ersten Amendments schöpferisch zu erproben, muss daran erinnert werden, dass es sich wesentlich um einen Kompromisstext handelt. Die Teilnehmer des Konvents hatten durchaus unterschiedliche Interessen im Visier; einigen ging es darum, die establishments in den Staaten zu sichern, indem dafür gesorgt wurde, dass der Bundesstaat sich aus den religiösen Angelegenheiten heraushielt, während anderen eher daran gelegen war, die Trennung von Staat und Religion bundesweit durchzusetzen und allgemeine Religionsfreiheit zu gewährleisten. Am Ende verständigte man sich halbwegs darauf, dem Kongress zu verbieten, Gesetze zu verabschieden, die sowohl eine Etablierung von Religion als auch ein Verbot ihrer freien Ausübung betrafen. Freilich blieb es den Delegierten dabei unbenommen, ihre Vorstellungen und Wünsche in die gefundene Kompromissformulierung hinein zu projizieren, so dass nicht jeder mit demselben Wort gleiches gemeint haben muss. Der Wortlaut des ersten Zusatzartikels war eben für beide Seiten „anschlussfähig“; jeder konnte damit seine Interessen in Verbindung bringen. Solange sich das erste Amendment lediglich auf die bundesstaatliche Ebene erstreckte, konnte es keine Interpretationskonflikte geben, weil die primäre Gestaltungskompetenz im Bereich des Verhältnisses von Staat und Religion bei den Legislativen der Gliedstaaten lag. Seitdem aber der Supreme Court in den vierziger Jahren des vergangen Jahrhun-

derts die Freiheitsverbürgungen des ersten Verfassungszusatzes auf die Gliedstaaten angewandt hat, wird über Sinn und Zweck der Religionsklauseln heftig gestritten – sowohl im Gericht selbst als auch in der Gesellschaft und Wissenschaft.

Die stärkste Kritik am Trennungskurs des Richters Hugo Black ist in den letzten Jahren von Philip Hamburger formuliert worden. In seinem 2002 erschienenen Buch „Separation of Church and State“ entwickelt er in aller Ausführlichkeit die These, dass die Trennung im Grunde erst im 19. und 20. Jahrhundert von den protestantischen Nativisten aus antikatholischem Impetus in Stellung gebracht worden sei. Für ihn hat der Papst mit seinen Stellungnahmen gegen die Trennung von Staat und Kirche und Religionsfreiheit viel mehr zur Popularität des Trennungsgedankens in den Vereinigten Staaten beigetragen als Jefferson (Hamburger 2002: 482). Die Trennungspolitik diente Hamburger zufolge der protestantischen Mehrheit dazu, ihre „individuellen“ Vorstellungen von der Religion der katholischen und anderen Minderheiten aufzuzwingen; sie sollte vor allem die staatliche Finanzierung der katholischen Konfessionsschulen verhindern, da die öffentlichen ohnehin protestantisch geprägt waren. Hamburger kommt in diesem Kontext auch auf die Ku-Klux-Klan-Mitgliedschaft von Richter Black zu sprechen, um deutlich zu machen, dass die Trennung für die protestantischen Nativisten in erster Linie gegen die Katholiken gerichtet war (ebd.: 421).

Tatsächlich führte der Trennungskurs zunächst im Bereich der öffentlichen Schulen zu einschneidenden Veränderungen; er wurde später eine Zeit lang auch gegenüber den privaten Konfessionsschulen forciert. Nicht zuletzt als Reaktion auf diesen höchstrichterlichen „legal secularism“ formierte sich ab den siebziger Jahren eine neue evangelikale Erweckungsbewegung, die sich die Wiederherstellung der traditionellen Rolle von Religion im öffentlichen Leben zum Ziel setzte.[79] Besonders zwei Urteile des Supreme Court aus den sechziger und siebziger Jahren gaben ihr Auftrieb: zum einen das Schulgebetverbot aus dem Jahr 1962, zum anderen die Liberalisierung der Abtreibung im Jahr 1973 (Hochgeschwender 2007: 183). Tatsächlich wurde der strikte Trennungskurs des Supreme Court in den achtziger und in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts von einer eher konservativen Richtermehrheit tendenziell zugunsten des Gleichbehandlungsgebotes korrigiert. Vor allem gegenüber den konfessionellen Privatschulen hat das Gericht in den letzten zwei Jahrzehnten den Weg von strikter Trennung und negativer Neutralität zu wohlwollender und positiver Neutralität eingeschlagen. Infolge dessen ist dem Staat

79 Noah Feldman spricht in seinem Buch „Divided by God, America's church-state-problem – and what we should do about it“ von „legal secularism“ einerseits und „values evangelicals“ andererseits, wobei er den evangelikalen Fundamentalismus zu einem Gutteil als eine Antwort auf den vom Supreme Court forcierten legalen Säkularismus sieht (Feldman 2005: 185 ff.).

eine indirekte Förderung von Religion durchaus gestattet, wenn Bürger hierbei als autonome, in ihrer Entscheidung freie Mittler auftreten, denen prinzipiell auch andere Optionen offen stehen.

Von dem strikten Trennungskurs nicht erfasst sind aber nach wie vor die religiösen Bezüge in der Selbstdarstellung des demokratischen Staates. Der Supreme Court zeigte sich, wie oben gezeigt wurde, von Anfang an kaum gewillt, im Namen des Trennungsgebotes die religiösen Bezüge zu eliminieren. Selbst die liberalen unter den Richtern hielten sich auffällig zurück, wenn es um symbolisch geronnene Ausdrucksformen religiöser Elemente im normativen Selbstverständnis der amerikanischen Demokratie ging. Die Einstufung und Verteidigung dieser religiösen Bezüge als Akte eines ceremonial deism seitens auch der liberalen Richter ist bemerkenswert. Nicht selten wurde hierbei die Geschichte des Landes als rechtfertigendes Argument für die religiöse Umrahmung des demokratischen Horizonts ins Feld geführt. Dabei handelt es sich um eine Geschichte, in der der Gottesglaube die Klammer um das Leben in der politischen Gemeinschaft bildet. Es versteht sich von selbst, dass Atheisten, Agnostiker und andere minoritäre Gruppen, die nicht an einen Gott glauben, wie etwa die Buddhisten, in dieser gegenwärtig gehaltenen Geschichte keinen würdigen Platz zugewiesen bekommen. Die Einbeziehung der Anderen und Andersgläubigen stößt im amerikanischen Gemeinwesen eben dort an ihre (symbolischen) Grenzen, wo sich die Nation explizit „unter Gott" stellt. Insofern gibt es, über alle Brüche hinweg, vielleicht doch eine gewisse Kontinuität von den ersten Puritanergemeinden, die sich im Bunde mit Gott wussten, bis zur heutigen amerikanischen Demokratie, in der der zeremonielle Deismus sowohl vom höchsten Bundesgericht als auch vom Präsidenten (zumal in Krisenzeiten) bemüht wird. Getragen wird er letztlich von der starken Religiosität der amerikanischen Gesellschaft, die bei aller Pluralität einen deutlichen protestantischen Einschlag besitzt.[80] Tatsächlich gehört die amerikanische Gesellschaft zu den religiös vitalsten und vielfältigsten – nicht nur im Vergleich zur Westeuropa, sondern auch im Weltmaßstab (Joas 2007; Norris/Inglehart 2011: 89). Der Umstand, dass die USA zugleich die modernste Gesellschaft der Welt haben, begründet eine gewisse Ausnahmestellung des Landes, die den Historikern und Religionssoziologen bis heute zu denken gibt. Als Erklärungsfaktoren für die bemerkenswerte Vitalität des religiösen Lebens werden im Allgemeinen genannt: das puritanische Erbe, die Geschichte der Ein-

80 Im Epilog zu einer Festschrift anlässlich seines siebzigsten Geburtstages spricht der Religionssoziologe Robert Bellah davon, die amerikanische Kultur sei schon immer zutiefst protestantisch geprägt gewesen, so dass Katholiken und Juden im Laufe der Zeit in gewissem Sinne „protestantisiert" worden seien. Die amerikanische Gesellschaft zeichne sich – bei allen Unterschieden, die es zwischen Religionen gebe – tendenziell durch eine säkularisierte protestantische Monokultur aus (Bellah 2002: 267).

wanderung, der schwache Wohlfahrtstaat, der mit einem größeren Bedürfnis nach Kontingenzbewältigung einhergeht, der religiöse Pluralismus und nicht zuletzt seit Tocqueville die Trennung von Staat und Kirche. Die entscheidende Besonderheit der USA gegenüber Europa scheint darin zu bestehen, dass sie seit dem 18. Jahrhundert kein staatlich gestütztes „religiöses Territorialmonopol" kannten (Joas 2007: 364). Dabei bedeutet der Verzicht auf eine religiöse Monopolstellung keineswegs, dass die Religion dem demokratischen Staat gleichgültig wäre. Im Gegenteil, die Trennung von Staat und Religion findet in der – im Anschluss an Rousseau – sogenannten Zivilreligion ihr komplementäres Gegenstück. In einem inzwischen klassischen, erstmals 1966 veröffentlichten Essay hat der Religionssoziologe Robert N. Bellah unter dem Titel „Civil Religion in America" die öffentliche Dimension der Religion im amerikanischen Gemeinwesen, die sich in einer Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen äußert, thematisiert. Er geht vor allem auf die Reden der Präsidenten ein, in denen die religiöse Berufung und Auserwähltheit des Landes immer wieder beschworen und die Einhaltung der Bundesverpflichtungen gegenüber Gott angemahnt wird. Obwohl Bellah zu verstehen gibt, die Zivilreligion sei weder sektiererisch noch christlich, wird zum Schluss deutlich, wie sehr sie aus dem Erfahrungsfundus der Bibel schöpft; dort heißt es nämlich:

„Behind the civil religion at every point lie Biblical archetypes: Exodus, Chosen People, Promised Land, New Jerusalem, Sacrificial Death and Rebirth. But it is also genuinely American and genuinly new. It has its own prophets and its own martyrs, its own sacred places, its own solemn rituals and symbols. It is concerned that America be a society as perfectly in accord with the will of God as men can make it, and a light to all the nations." (Bellah 1966: 18)

Zuvor stellt er fest, dass in der amerikanischen Demokratie die unbedingte und letzte Souveränität stillschweigend und oft auch ausdrücklich nicht dem Volk, sondern Gott zuerkannt worden sei und werde. Darin liege letztlich die Bedeutung des politischen Grundsatzes „In God we trust". Tatsächlich leisten die Präsidenten des Landes bis heute ihren Amtseid mit der Hand auf der Bibel ab und besiegeln damit die demokratische Übertragung der Macht. Am Ende der großen Reden ruft der Präsident mehrfach „God bless America!". Die von Jefferson verfasste amerikanische Unabhängigkeitserklärung beginnt ja bekanntlich mit dem schöpfungsdogmatischen „Bekenntnis", das paradoxerweise als Wahrheitsdiktat einer göttlich inspirierten Vernunft formuliert wird (Arendt 2000: 250)[81]: „We hold these truths to be self-

81 In seinen aufschlussreichen Ausführungen zum Zusammenhang von „Demokratie und Wahrheit" unterscheidet Peter Graf Kielmansegg zwei Konzeptionen bzw. Begründungsweisen der Demokratie, nämlich Demokratie als Institutionalisierung (heilbringender) Wahrheit und als ein „Regelsystem im Umgang mit Ungewissheit und Relativis-

evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights“. In diesem allgegenwärtigen Gottesbezug ist letztlich der Unterschied zwischen der französischen, zeitweilig zivilreligiös aufgeladenen Laizität und dem amerikanischen Trennungsregime zu sehen. Die Republik hat sich im Gegensatz zu den USA aufgrund des Konflikts mit der katholischen Kirche nicht des göttlichen Beistandes versichern können; umso inbrünstiger fiel dann die – philosophisch und wissenschaftlich untermauerte – Stellungnahme zugunsten des säkularen Menschenrechtsuniversalismus aus. Frankreich hat denn auch aus der republikanischen „Parteinahme“ für die Menschheit über längere Zeitstrecken hinweg eine Berufung, ja eine Mission gemacht. Die Legitimationsgrundlagen der Republik sollten unabhängig von der Religion begründet werden.

In den USA hingegen kommt der Religion seit jeher eine große Bedeutung bei der Legitimation und Delegitimation von Politik zu. Um hier nur wenige Beispiele zu nennen: Sowohl die Sklaverei bzw. der Rassismus als auch der Widerstand gegen sie bis hin zur Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre nährte sich aus religiösen Motiven. Heute werden etwa politische Anliegen wie Armutsbekämpfung oder Umweltschutz von den „neuen Evagelikalen“ aus genuin religiösem Antrieb in der Zivilgesellschaft verfochten. Im Allgemeinen wird die politische Bedeutung der Religion darin gesehen, dass sie als mächtige Motivationsressource Bürgermoral und Gemeinsinn zu begründen vermag. Dieser Zusammenhang zwischen Religion und öffentlicher Moral zieht sich wie ein roter Faden durch alle öffentlichen Debatten – von den puritanischen Einwanderern über die revolutionären

---

mus“. Daran, welche Begründungsweise in den USA vorherrscht, lässt Graf Kielmansegg keinen Zweifel, wenn er die Gründung der USA als ein „heilsgeschichtliches Ereignis“ deutet, in dem Zusammenhang von „Ziviltheologie“ spricht und feststellt: „Aus der Wahrheitsgewissheit erwächst ein Missionsauftrag.“ (Graf Kielmansegg 2013: 25). Claus Offe würde wohl dieser Zuordnung grundsätzlich zustimmen, ist er doch der Auffassung, dass mit dem Begriff der „self-evidence“ in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung die (rationale) Begründungsbedürftigkeit der Grundlagen der politischen Gemeinschaft verneint wird: „Sie sind, und zwar für alle Menschen, so selbstverständlich, dass ihnen Begründungen eher schaden als nutzen würden. Das wird manchmal sprichwörtlich mit der ‚denkökonomischen’ Maxime umschrieben ‚The more reasons given, the more reasons to object.’ Mit der Formel von der Selbst-Evidenz erspart man sich aber nicht nur die Begründung, sondern auch die ‚kritische’ Bestimmung der Geltungsgrenzen dieser Grundlagen und schafft die intellektuelle Voraussetzung für missionarisches, kreuzzüglerisches Selbstbewusstsein, letztlich für die heute aktuelle (und paradoxe) Denkfigur eines ‚unilateralen Universalismus’. Jeder, der sich der reklamierten Selbst-Evidenz nicht anschließt, muss entweder intellektuell oder moralisch inkompetent sein, also ‚böse’.“ (Offe 2004: 40).

Gründungsväter bis in unsere Tage hinein. In seiner Abschiedsrede vom Juni 1796 betonte etwa Präsident Washington, von allen Gewohnheiten, die zur *political happiness* führten, seien Religion und Sittlichkeit unentbehrliche Stützen; sollte einer danach trachten, diese kräftigen Stützbalken der Menschen- und Bürgerpflichten zu untergraben, so würde er vergebens die Hochachtung der Vaterlandsliebe in Anspruch nehmen (Dreisbach/Hall 2009: 465). Vernunft und Erfahrung erlaubten nicht, damit zu rechnen, dass sich Moralität in der Nation ohne religiöse Grundsätze durchsetzen könne. Tatsächlich lässt sich bis heute empirisch ein bemerkenswerter Zusammenhang zwischen Religion und öffentlicher Moral bzw. sozialem Kapital nachweisen. Robert D. Putnam etwa kommt in seiner viel beachteten Studie „Bowling alone" zu dem Schluss, dass mehr als die Hälfte des sozialen Kapitals und des zivilgesellschaftlichen Engagements aller Amerikaner religiöser Natur ist (Putnam 2000: 67). Gleichzeitig sind es aber auch die moralischen Fragen – wie die nach der Zulässigkeit der Todesstrafe, der Abtreibung, der gleichgeschlechtlichen Ehe oder eines Schulgebetes –, die die amerikanische Gesellschaft zutiefst spalten. In kulturkampfähnlichen Auseinandersetzungen wird um das Selbstverständnis und die Prägung des amerikanischen Gemeinwesens gerungen, wobei der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion eine entscheidende Bedeutung zukommt. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich eine Kluft zwischen den wertkonservativen und „fundamentalistischen" Evangelikalen und den eher säkular orientierten Liberalen aufgetan, da sie diametral entgegengesetzte Vorstellungen davon haben, welche Rolle der Religion für das öffentliche Leben (etwa in der Schule) zukommen sollte. Zwar strebt die christliche Rechte in den USA keine theokratische Ordnung an, die sie mit Gewalt durchsetzen will (Brocker 2004: 321). Im Gegensatz zu früher jedoch fasst heute eine nicht zu unterschätzende Anzahl evangelikaler Protestanten die strikte Trennung von Staat und Religion als Angriff auf und nicht als Gebot ihres Glaubens wie etwa einst Roger Williams oder William Penn; sie versuchen denn auch auf allen Kanälen, die Politik des Landes vor allem in religiös-moralisch heiklen Fragen in ihrem Sinne zu beeinflussen. Dabei steht eines fest: langfristig kann sich ein Trennungsregime in einer religiös vitalen und pluralistischen Gesellschaft wie der amerikanischen nur halten, wenn die religiösen Gruppen und Denominationen selbst die Trennung aus ihrem Glauben heraus begründen können.

Katholiken und Juden haben die religionspolitischen Lernprozesse des Landes nachvollzogen und sich mit dem Trennungsregime arrangiert. Ob und inwiefern dies auch von den Muslimen in den USA gesagt werden kann, bleibt abzuwarten; aufgrund der sehr heterogenen Zusammensetzung der islamischen Gemeinde – nach Schätzungen leben drei bis sieben Millionen Muslime in den USA, von denen knapp die Hälfte Afroamerikaner, ein Viertel Südasiaten und ein Achtel Araber sind – lassen sich noch keine gemeinsamen Erfahrungsmuster erkennen. Auch wenn der 11. September und der „Kampf gegen den islamistischen Terror" die Wahrnehmung des Islams in den USA in Mitleidenschaft gezogen haben, sprechen die ersten An-

zeichen dafür, dass der Islam sich allmählich in eine amerikanische „Denomination“ verwandelt, die sich in die religionspolitische Ordnung des Landes einfügt (Nussbaum 2008: 346). In seiner am 4. Juni 2009 in Kairo gehaltenen großen Rede stellte Präsident Barack Obama die gemeinsamen Wertgrundlagen zwischen USA und Islam heraus, und sagte nebenbei, der Islam sei längst ein Teil der Vereinigten Staaten von Amerika.

III. DEUTSCHLAND

Ähnlich wie in den Vereinigten Staaten von Amerika wurden Politik und Religion auch in Deutschland traditionell nicht als Gegensätze, sondern als einander ergänzende und stützende Instanzen bzw. Lebensmächte aufgefasst – einmal abgesehen von den beiden totalitären Weltanschauungsstaaten im 20. Jahrhundert, die Religion nicht dulden konnten, weil sie sich selber anschickten, mit religiösem Eifer vom ganzen Menschen Besitz zu ergreifen. Während aber die USA und Frankreich bei aller Geschichte eher prinzipielle, ja fast theoretische Lösungsmuster geschaffen haben, um dem religionspolitischen Problem Herr zu werden, hat sich Deutschland nie für ein prinzipienorientiertes Modell entschieden. Die „verspätete Nation“ ist diesbezüglich selbst über die historischen Brucherfahrungen, von denen sie sonst bis ins Mark getroffen wurde, hinweggegangen. Denn im Grunde gab es betreffend des Verhältnisses von Staat und Religionen weder 1848 noch 1918 oder zuletzt 1949 (gar nicht zu reden von 1990) eine grundsätzliche Neuregelung. Obgleich in mehreren Anläufen und Schüben neue Regelungselemente aufgenommen wurden: an dem Altbewährten rührte und rüttelte man nicht. Infolge dessen hat das Grundgesetz der Bundesrepublik in seinem religionspolitisch relevanten Teil mehrere ideengeschichtliche Stränge und Erfahrungsschichten übereinander gelagert, ohne auf innere Widerspruchsfreiheit und Konsequenz sonderlich Acht zu nehmen. Am Ende stand auch 1949 ein historischer Kompromiss, in dem Neues mit Altem vermengt wurde.

Hans Maier geht grundsätzlich davon aus, dass die religionspolitische Ordnung Deutschlands sich aus drei historischen Schichten gebildet hat:

> „Die Grundschicht ist mittelalterlich – es ist jene Verbindung von ‚Kirche und weltlicher Ordnung', die sich seit der Christianisierung der europäischen Völker gebildet hat und die am stärksten in den Staatskirchenländern des protestantischen Nordens und Nordwestens und – bis vor kurzem – auch des katholischen Südens nachwirkte. Die zweite Schicht bilden Reformation und Gegenreformation und die von ihnen ausgehenden Gestaltungen: vom Augsburger Religionsfrieden über den Westfälischen Frieden bis zum Ende des Alten Reiches 1806. Die dritte Schicht ist die des 19. und 20. Jahrhunderts, in der sich die modernen politischen und verfassungsrechtlichen Strukturen des Verhältnisses von Staat und Kirche formen: von 1848 und 1850 an bis zu den heute noch in Geltung stehenden, ins Grundgesetz übernommenen Kirchenartikeln der Weimarer Reichsverfassung von 1919.“ (Maier 2004a: 61).

Im Folgenden werden lediglich die zwei letzten Schichten des Entstehungsprozesses der religionspolitischen Ordnung Deutschlands thematisiert.

1. Augsburger Religionsfrieden und Westfälischer Friede

Ein Blick in die *longue durée* zeigt, dass die strukturellen Weichen der deutschen religionspolitischen Ordnung durch die reformatorische Glaubensspaltung und den zu ihrer Bewältigung unternommenen Anstrengungen gestellt wurden. Von herausragender Bedeutung war hierbei der Umstand, dass die in den mittelalterlichen Verhältnissen vorgebildete besondere Nähe zwischen Thron und Altar im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation nicht nur erhalten blieb, sondern sogar gestärkt wurde. Das reformatorische Ringen um den rechten und gottgefälligen Glauben hatte einen dynamischen Prozess der territorialen Konfessionalisierung in Gang gesetzt, aus dem ein komplementäres Beziehungsmuster von Staat und Kirche hervorging.

Die Verbindung der lutherischen Reformation mit den territorialen Selbständigkeitsbestrebungen einzelner Landesfürsten führte zur Bildung von Landeskirchen, deren oberster Bischof in der Regel der Landesherr selbst war. Das dadurch begründete landesherrliche Kirchenregiment begann sich nach 1525 allmählich in den Territorien zu etablieren. Die enge institutionelle Verzahnung von Religion und Politik war wesentlich der machtpolitischen Konstellation geschuldet; sie entsprach jedenfalls wohl kaum der ursprünglichen theologischen Position Martin Luthers, die in seiner im Jahr 1523 verfassten Schrift mit dem programmatischen Titel „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" formuliert ist. Dort heißt es: „Darum muß man die beiden Regimente sorgfältig voneinander unterscheiden und beide bleiben lassen: eins, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt." (Luther 1995: 46). Luther betont an anderer Stelle:

> „Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemanden regieren lassen als sich selbst allein. Darum: Wo weltliche Gewalt sich anmaßt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen. Das wollen wir so klarmachen, daß man's mit Händen greifen kann, auf daß unsere Junker, die Fürsten und Bischöfe, sehen, was sie für Narren sind, wenn sie die Menschen mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen wollen, so oder so zu glauben." (Ebd.: 60)

Gleichwohl bedeutet diese Aufgabenteilung nicht, dass Gemeinwohl und Seelenheil vollends entkoppelt wären. Denn auch die weltliche Obrigkeit ist von Gott eingesetzt, um Ordnung und Frieden zu gewährleisten, und als solche verdient sie Gehorsam, solange sie sich nicht in Glaubensdingen einmischt (ebd.: 67). Damit wuchs auch der weltlichen Obrigkeit eine genuin theologische Legitimation zu. Hinzu kommt, dass der Reformator der weltlichen Obrigkeit eine Reihe von Verpflichtungen auferlegte, die von der Regelung der Kapitalgeschäfte über die Armenfürsorge

und Ehegerichtsbarkeit bis zu der Aufforderung reichte, die Obrigkeit solle gegen Luxus, Trunkenheit, Völlerei und Prostitution einschreiten (Münkler 1987: 105). Später, als es nicht mehr um die Selbstbehauptung des evangelischen Bekenntnisses, sondern um den Umgang mit dem innerprostentischen Pluralismus ging, sprach Luther der weltlichen Obrigkeit auch die Befugnis zu, falsche öffentliche Lehre und Lästerung zu bekämpfen, rechten Gottesdienst und Lehre aufzurichten, um eine Verwirrung der Gläubigen zu vermeiden. Im Gegenzug zur protestantischen Entwicklung trieb auch die gegenreformatorische Bewegung die katholische Kirche verstärkt in die Arme der weltlichen Herrscher. Infolge dessen konnte vielerorts an die seit dem Mittelalter gängige Praxis, dass die katholische Kirche im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation unmittelbar weltliche Herrschaftsbefugnisse ausübte, angeknüpft werden. So waren die Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz zugleich Kurfürsten, deren Herrschaftsstellung sich weder dem Charakter noch dem Umfang nach von derjenigen anderer unterschied. Gleichwohl haben die von der reformatorischen Bewegung ausgehenden Umwälzungen die religiös-politische Einheitswelt des Mittelalters nachhaltig erschüttert, ja ein für alle Mal gesprengt. Die durch die reformatorische Glaubensspaltung geschaffene Situation enthielt beträchtliches Stör- und Konfliktpotential für die Verfassungsordnung des Reiches, das auch rechtlich gehegt werden musste. Dies geschah erst nach jahrzehntelangem Ringen um die Vorherrschaft und vergeblichen Einheitsbemühungen beider Religionsparteien in dem Reichsabschied vom 25. September 1555, den später sogenannten Augsburger Religionsfrieden (Gotthard 2004). Darin wurde beschlossen, das Recht der Konfessionswahl zwischen dem römisch-katholischen und dem Augsburger Bekenntnis den Landesherren zu übertragen, also nach dem Grundsatz *cuius regio – eius religio* zu verfahren. Die religiöse Wahrheitsfrage wurde auf der Reichsebene suspendiert, um – wie es an einer Stelle des Vertragswerks heißt – die „Teutsche Nation, Unser geliebt Vaterland, vor endlicher Zertrennung und Untergang zu verhüten“ (Buschmann 1984: 223).

Die Entscheidung über den Glaubensstand der Gliedterritorien wurde den Reichsständen überlassen, um die Einheit des Reiches zu retten (Scheuner 1975). Zur Bewältigung der Glaubensspaltung wurden beide Konfessionen in homogenen und geschlossenen Ordnungen untergebracht; die Lösung war also nicht ein Mit- und Untereinander, sondern ein schicklich geschiedenes Nebeneinander beider religiöser Streitparteien. Die Landesherren hatten das Recht, in ihren Territorien die Anhänger der jeweils fremden Konfession und anderer Sekten zu verbieten und zu vertreiben, von dem sie dann auch regen Gebrauch machten - und dies mit gutem Gewissen. Daher brachte der Augsburger Religionsfriede im Ergebnis keine Religionsfreiheit, sondern lediglich „Religionszweiheit“ – auch wenn § 24 des Friedenswerkes den Angehörigen der jeweils anderen Konfession die Möglichkeit beließ, gegen Bezahlung einer Nachsteuer mit „Weib und Kindern“ unter Mitnahme ihres Eigentums auszuwandern (beneficium emigrandi) (Buschmann 1984: 228). In den Verhandlungen wurde zwar von

den protestantischen Ständen die Forderung erhoben, „alle Untertanen beider Teile Religion (sollen) ihres Gewissens und Bekenntnisses halber von ihren Obrigkeiten freigelassen werden“ (Paulus 1977: 19). Da sie aber selber nicht daran dachten, ihren Untertanen diese Freiheit zu gewähren, ist davon auszugehen, dass ihre Forderung nicht mehr als ein strategischer Schachzug war, mit dem sie die katholischen Territorien in der konfessionellen Konkurrenzsituation zu übervorteilen suchten (ebd.: 21). Immerhin wurde jedoch mit dem Recht auf Auswanderung ein Anfang in der Anerkennung der (individuellen) Religionsfreiheit gemacht, wenn auch ein bescheidener, wenn man bedenkt, dass die agrarische Wirtschaftsweise die Menschen damals an Ort und Stelle zu bleiben nötigte. Dennoch ist diese rudimentäre Religionsfreiheit im Gewande des „religiösen Freizügigkeitsrechts“ das erste allgemeine Grundrecht, das das Reich in der Verfassung niederschrieb. Gleichwohl ist es bemerkenswert, dass das Auswanderungsrecht in erster Linie politischen Nützlichkeitserwägungen erwuchs und konkret als „systemstabilisierendes Ventil“ gedacht war (Gotthard 2004: 527). Die Vorstellung einer allgemeinen Religionsfreiheit des Individuums als Menschenrecht befand sich schlicht nicht in Reichweite dessen, was beide Religionsparteien im konfessionellen Zeitalter für denkbar und zulässig hielten; dafür bewegten sie sich mit ihrer Glaubenshaltung noch zu stark in den mittelalterlichen Bahnen. Eine jede von ihnen wusste sich im festen Besitze der allein selig und gottgefällig machenden Wahrheit, die sie sich möglichst vielen Gotteskindern beizubringen verpflichtet und berechtigt wähnten. Die Glaubensspaltung hat in einem dialektischen Prozess der Radikalisierung, in dem beide Religionsparteien zunehmend auf Distanz zueinander gingen und auf Abgrenzung voneinander bedacht waren, den Glauben auf beiden Seiten zur Gewissheit erhärtet; infolge dessen betrachtete eine jede von ihnen die andere als Häresie, als sündhaften Abfall von Gott. Dieser religiöse Antagonismus wurde denn auch vom Augsburger Religionsfrieden keineswegs beseitigt, er besteht ja im Grunde bis heute fort. Der Augsburger Religionsfrieden ließ die religiöse Wahrheitsfrage genau genommen in der Schwebe; sie wurde suspendiert, um – wie es an einer Stelle des Vertragswerks heißt – „Unruhe, Empörungen, Aufruhr, Verderben und Verheerungen der Land und Leut“ zu beenden (Buschmann 1984: 232). Um zu verhindern, dass sich die eine Religionspartei in die internen Angelegenheiten des Widerparts einmischte und dessen religiöse Freiheit und Gleichheit durch parteiisches Interpretieren und Problematisieren nach eigenem Maßstab beschnitt, war es vonnöten, dass das Reichsrecht von dem theologischen Standpunkt abstrahierte (Heckel 1983: 54). Dies führte dazu, dass die zentralen politischen Begriffe und Normen wie Frieden, Freiheit, Gleichheit und Einheit sich ein ganzes Stück von religiösen Wahrheitsansprüchen lösten und verselbständigten. Diese Teilsäkularisierung betraf nicht zuletzt die Reichsidee selbst, so dass die aus dem Mittelalter überkommene geistlich-weltliche Einheit von Kirche, Reich und Recht unwiederbringlich dahin war. Axel Gotthard stellt dazu fest: „Tatsächlich konnten den Reichsverband seit 1555 nur noch von allen akzeptierte rechtliche Normen und politische Spielregeln sowie nichtreligiöse Werte (wie die

teutsche Libertät) zusammenhalten, nicht mehr ein bestimmtes Glaubensbekenntnis, eine besondere religiöse Sendung." (Gotthard 2004: 521). Dennoch hielten die Religionsparteien und mit ihnen das Reich im Augsburger Religionsfrieden an der Hoffnung auf eine religiöse Wiedervereinigung fest – weshalb sie die gefundene „Lösung" als ein Provisorium ansahen, das sobald wie möglich in der Einheit des Christentums überwunden werden sollte.

Doch die erhoffte freundschaftliche „Vergleichung" der Religion blieb aus, das Wiedervereinigungsgebot wurde später zunehmend verdrängt, wenn es nicht gar ganz untergegangen ist. Dafür trat der genuin politische Gegenstand des in Augsburg gefundenen Ausgleichs, der Frieden, stärker in den Vordergrund, und dies umso deutlicher und dringlicher, als die Reibungen zwischen beiden Konfessionen schon bald nach der Verabschiedung des Friedensvertrages wieder einsetzten. Da die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens in zähem diplomatischem Ringen ausgehandelt waren, strotzten sie geradezu vor Zweideutigkeiten und Lücken; die Vertragsschließenden hatten sie teilweise selbst hineingebracht, um sich hernach günstige Interpretationsräume freizuhalten. Als besonders belastend erwies sich das Fehlen einer klaren Auslegungsnorm für den Religionsfrieden, so dass die „Gleichberechtigung" beider Konfessionen stets ein gefährdetes Gut war (Dickmann 1977). In einer Reihe von Konflikten, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wieder rege hervorbrachen, versuchten beide Religionsparteien mit allen juristischen Mitteln, ihr Verständnis von der christlichen Wahrheit auf Kosten der Gegenseite durchzusetzen. Die in diesem Zeitraum zügig voranschreitende Konfessionalisierung führte allmählich zur Verhärtung der Fronten, zumal sie von weltlichen Interessen der Gliedterritorien getragen war (Schilling 1988; Reinhard 2002: 269). Die konfessionelle Ab- und Ausgrenzungsdynamik verhalf den territorialen Fürstenstaaten nicht nur zur Verdichtung ihres Herrschaftszusammenhangs; sie kulminierte später im Zuge der sich verschärfenden „Interpretationskonflikte" um den Augsburger Religionsfrieden in die „Totalkonfrontation" beider Religionsparteien im Dreißigjährigen Krieg von 1618 bis 1648. Die gewaltsame Konfrontation fiel umso grausamer aus, als die beteiligten Parteien sie zu einem eschatologischen Ringen zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, zwischen den Kindern Gottes auf der einen und der Hölle auf der anderen Seite erklärten und so den Willen der Menschen zu gegenseitiger Feindschaft heilig sprachen (Schilling 1988: 44). Statt dass die Religion die lebensweltlichen Ängste und Sorgen der Menschen abfing, die aus tausend Poren hervorbrachen, wurden sie in den konfessionellen Strudel und Wettstreit hineingezogen und bis zum Zerreißen überdehnt. Die Wahrheit Gottes, die für den Menschen geschaffen sein wollte, hatte – wie bereits in früheren und späteren Zeiten – in tiefster Verstrickung mit weltlichen Anliegen und Interessen eine brutale Wendung genommen, mit der sich die Religion destruktiv und massiv gegen die Menschen selbst, gegen ihr elementares Lebensrecht richtete. Nach dem zermürbenden Dreißigjährigen Krieg war der Friede eine schiere Notwendigkeit

zum Überleben. Der Westfälische Friede, der den Krieg beendete, gab nicht nur Europa eine neue politische Ordnung, sondern regelte auch das religiöse Koexistenzproblem in den deutschen Territorien (Dickmann 1998).

Der Westfälische Friede vom 24. Oktober 1648 knüpfte prinzipiell an den Augsburger Religionsfrieden an, ging aber in mancher Hinsicht über ihn hinaus. In seinem religionsrechtlich relevanten Teil gab er nicht zuletzt Antworten (zum Teil in Form verbindlicher Interpretationen) auf die lückenhaften und unstimmigen Stellen des Augsburger Friedensvertrages von 1555. Zunächst wurde das Verbot von Gewaltanwendung deutlicher ausgesprochen und mit einer Strategie der Verrechtlichung untermauert: „Keinem Reichsstand soll es erlaubt sein, sein Recht mit Gewalt und mit Waffen zu verfolgen, sondern jeder soll den Weg des Rechts beschreiten, wenn ein Streit entstanden ist oder künftig entstehen sollte. Wer dem zuwiderhandelt, soll des Friedensbruches angeklagt werden." (Buschmann 1984: 377). Sodann wurde die Strategie der Konflikthegung durch zwei grundlegende Regelungen konkretisiert: die erste bestand darin, dass das Mehrheitsprinzip in allen konfessionell relevanten Belangen fortan nicht zum Zuge kommen durfte (nach der verfahrensparitätischen Formel *itio in partes*); sie richtete sich gegen die Gefahr der Überwältigung einer Religionspartei durch die andere. Die zweite Regelung lautete, dass zwischen beiden Religionsparteien *aequalitas exacta mutuaque* herrschen sollte, soweit der Westfälische Friede keine besondere Regelung enthalte. Die dadurch verbürgte Parität und Gleichberechtigung beider Konfessionen sollte verhindern, dass die katholische Seite erneut in die Versuchung geriet, die begründete Friedensordnung als bloße Ausnahme- und Übergangsordnung mit begrenzter Häretiker-Toleranz anzufechten (Heckel 1983: 204). Diese Vorkehrungen unterwarfen beide Religionsparteien einem heilsamen Zwang zum Kompromiss. Erst dadurch gelang es letztlich, dem brüderlichen Glaubenszwiespalt die mörderische Spitze zu brechen. Keine Religionspartei konnte für sich beanspruchen, die Rahmenordnung des Reiches mit ihrem religiösen Wahrheitsanspruch auszufüllen und zu tragen. Der umfassende, ja totalisierende Geltungsanspruch der Religion musste sich den Erfordernissen eines friedlichen – wenn schon nicht Zusammen-, so doch wenigstens – Nebeneinanderlebens beugen; insofern wurde die Religion gegen ihren Willen in die Schranken des (irdischen) Friedens gewiesen und damit im Ergebnis relativiert. Unterdessen schritt der historische Prozess, der die zentralen politischen Begriffe und Normen wie Frieden, Freiheit, Gleichheit und Einheit von religiösen Wahrheitsansprüchen löste, voran. Dass etwa der zentrale Begriff „Friede" eine sakrale Bedeutungsschattierung aufwies – das Friedensinstrument spricht eingangs vom *pax sit christiana* – wiederspricht dem nicht. Denn die religiöse Dimension der zentralen Begriffe erfüllte eine Art Brückenfunktion, indem sie den Gläubigen ermöglichte, die Säkularisation des Politischen zu akzeptieren.

Neben der paritätischen Ausgleichregelung enthielt der Friedensvertrag von Münster und Osnabrück weitere wichtige Änderungen. Zwei von ihnen seien noch

erwähnt, weil sie unmittelbar die Freiheit der Religionsausübung betrafen: zum einen wurde der strenge Grundsatz cuius regio, eius religio dahingehend gelockert, dass künftig bei Konversion des Landesherrn auf die Zwangsbekehrung der Landesbevölkerung zu verzichten sei; zum anderen wurden die Calvinisten als Untergruppe der Lutheraner in das Friedensinstrument und damit in den Schutzbereich der öffentlichen Religionsausübung einbezogen (Heckel 1983: 207). Freilich blieben die Sekten von den Segnungen der öffentlichen Religionsfreiheit nach wie vor ausgeschlossen; immerhin blieb ihnen und anderen kleineren Religionsgemeinschaften aber die Möglichkeit zu Hausandacht; mehrere Familien konnten sich in privaten Räumen unter Beziehung eines auswärtigen Geistlichen zu Kultushandlungen zusammenfinden. Erst im 19. Jahrhundert sollten auch die minoritären Religionsgemeinschaften das Recht auf Religionsausübung bekommen; von einer Gleichstellung und Gleichbehandlung mit den großen christlichen Kirchen konnte allerdings auch dann noch nicht die Rede sein.

2. Staat und Kirche im 19. Jahrhundert: Paulskirchenverfassung und Kulturkampf

Das vom Augsburger Religionsfrieden in die Wege geleitete und nach dem verheerenden Dreißigjährigen Krieg durch den Westfälischen Frieden ausgebaute und gefestigte religionspolitische Regime der Parität blieb im Grunde bis Ende des 18. Jahrhunderts erhalten. Im 19. Jahrhundert erfährt die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche einen signifikanten Wandel in zwei Richtungen: zum einen schreitet der Prozess der Entflechtung der geistlichen Sphäre von der weltlichen voran, Staat und Kirche gehen infolge dessen in zunehmender Distanz und größerer Selbständigkeit auseinander; damit geht zum anderen die allmähliche Durchsetzung der allgemeinen Religionsfreiheit sowohl für Religionsgemeinschaften als auch für Individuen einher.

Am Anfang der Lockerung des engen Verhältnisses von Staat und Kirche steht der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803; die von ihm ausgehenden Umwälzungen haben die rechtlichen und materiellen Grundlagen des alten Reichskirchenrechts drei Jahre vor dem Untergang des Heiligen Römischen Reiches nachhaltig erschüttert. In ihm beschlossen die weltlichen Reichsfürsten die säkularisierende Einverleibung des katholischen Kirchenguts und die Annexion der geistlichen Herrschaftsgebiete, um die durch den Krieg mit Napoleon verursachten Verluste wettzumachen.[82] Durch die finanzielle Enteignung geriet die Kirche stärker

82 Ein Vergleich mit der revolutionären Säkularisierung des Kirchengutes in Frankreich im November 1789 ergäbe, dass die Motivation der Nationalversammlung eine ganz andere war als die der deutschen Reichsfürsten; die französischen Revolutionäre ließen sich bei

als bis dato unter die Botmäßigkeit des Staates. Daran änderte auch der Umstand nichts, dass den Kirchen im Gegenzug ein Rechtstitel auf finanzielle Staatsleistungen verliehen wurde, der sowohl im Kaiserreich als auch in der Weimarer Republik bestehen blieb; durch die Inkorporation der Weimarer Regelung in Art. 140 hat das Bonner Grundgesetz diesen Rechtstitel abermals sanktioniert, so dass wesentliche Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses bis heute einen integralen Bestandteil des deutschen Staatskirchenrechts bilden (Maier 2004b: 21). Von großer Bedeutung war auch die Neugliederung der Länder im Jahre 1803 sowie vor allem auf dem Wiener Kongress des Jahres 1815, die die konfessionelle Geschlossenheit der meisten deutschen Territorien auflöste. Dies nötigte die Staaten, ihre bis dahin von parteiischer Gunst geprägte Haltung gegenüber einer der christlichen Kirchen zugunsten einer weiteren Öffnung und allgemeinen Parität nach und nach aufzugeben. Damit erstreckte sich die Parität, die zur rechtlichen Bewältigung der reformatorischen Glaubensspaltung zunächst nur auf der Reichsebene Anwendung fand, auf die einzelnen Territorialstaaten, wobei sie nicht mehr nur die drei christlichen Kirchen zum Gegenstand hatte, sondern sich nunmehr auf die Staatsbürger ausrichtete. Inzwischen war das Individuum zu einer eigenen religionsrechtlichen Größe herangewachsen, die sich nicht ohne weiteres zu einem Konfessionsstand oder zu einer Kircheneinheit verrechnen ließ; dergestalt, dass die einzige religionsbezogene Bestimmung der Wiener Bundesakte der Gleichbehandlung aller Staatsbürger ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit galt. Artikel 16 der Wiener Bundesakte lautete: „Die Verschiedenheit der christlichen Religions-Partheyen kann in den Ländern und Gebiethen des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“ (Walter 2006: 105). Zuvor hatte bereits das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 „vollkommene Glaubens- und Gewissensfreyheit“ als Individualrecht gewährleistet, das sogar im Verhältnis der Kirchen zu ihren Mitgliedern und untereinander zu beachten war (ebd.: 103). So durfte sich keine Religionspartei anmaßen, die Mitglieder der anderen durch Zwang oder listige Überredung zum Übertritt zu verleiten; außerdem war es ihnen untersagt, ihren Mitgliedern „Glaubensgesetze“ wider ihren Willen aufzubürden. Die staatliche Obrigkeit selbst aber ließ der (öffentlichen) Religionsfreiheit nicht gerade günstige Rahmenbedingungen angedeihen, bedurfte doch jedwede über die Hausandacht hinausgehende kollektive Religionsausübung einer Genehmigung. Hinzu kam, dass den Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht auf Selbstbestim-

---

ihrem Handeln von einer monistischen Konzeption der Volkssouveränität leiten, nach der allein die Nation als Gesamtheit (quasi aus einer Quelle, aus einem Guss) über die Herrschafts- und Eigentumsverhältnisse verfügen durfte; ein solch radikales Souveränitäts- und Demokratieverständnis ist in Deutschland nie geschichtsmächtig geworden, auch nicht während des Bismarck'schen Kulturkampfes mit der katholischen Kirche.

mung nur sehr bedingt eingeräumt wurde – wenn überhaupt. Doch mit der zunehmend größer werdenden Distanz zwischen dem Staat und den Kirchen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahmen die Anstrengungen der Kirchen zu, sich das Recht auf Selbstbestimmung zu erstreiten; die ersten deutlichen Ansätze der kirchlichen Selbstbestimmung haben sich, wenn auch noch mit starken obrigkeitsstaatlichen Auflagen behaftet, in Bayern und Württemberg durchgesetzt. Bereits 1809 gab es eine Regelung zum kirchlichen Selbstbestimmungsrecht in Bayern; sie lautete:

„Wir haben in mehreren Verordnungen Unsern ernstlichen Willen ausgesprochen, dass die geistige Gewalt in ihrem eigentlichen Wirkungskreise nie gehemmt werden, und Unsere weltliche Regierung in rein-geistliche Gegenstände des Gewissens und der Religionslehre sich nicht einmischen solle, als in so weit Unser oberstes Schutz- oder Aufsichtsrecht eintritt." (Ebd.: 106).

Die Verfassung des Königreichs Württemberg vom 25. September 1819 verfügte, die „Anordnungen in Betreff der innern kirchlichen Angelegenheiten [...] der verfassungsmäßigen Autonomie" sollten einer jeden Kirche überlassen bleiben. Die beschriebene Entwicklung und Öffnung hin zu umfassenderer Parität, Religionsfreiheit und Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften erreichte Mitte des 19. Jahrhunderts in der Paulskirchenverfassung einen vorläufigen Höhepunkt. Obwohl sie bekanntlich wegen des Scheiterns der bürgerlich-revolutionären Bewegung nie in Kraft getreten ist und Geltung erlangte, sind von ihr wichtige Impulse auf die spätere Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland ausgegangen. Deshalb lohnt es sich, einen Blick in die Debatte der Nationalversammlung zu werfen, die vom 18. Mai 1848 bis zum 31. Mai 1849 in der Frankfurter Paulskirche tagte.

In der Nationalversammlung bildeten die Klerikalen die größte Gruppe, gefolgt von radikalen Linken, Liberalen und Etatisten. Die Frage nach der Trennung von Staat und Kirche stand im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit. Die klerikale Gruppe plädierte zwar für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, positionierte sich aber entschieden gegen die Trennung. Der Abgeordnete v. Beisler etwa führte das Gewicht der Geschichte ins Feld:

„Der Ruf nach Trennung der Kirche vom Staate, gehört nun gänzlich der Neuzeit an, es ist etwas, was noch nicht da gewesen ist; es ist etwas, was einen tausendjährigen Zustand in unseren Verhältnissen ändern soll. Es fragt sich nun: Ist diese Trennung, die gefordert wird, naturgemäß? Was sich trennt, liebt sich nicht, was naturgemäß und zweckmäßig voneinander geschieden werden soll, muß naturgemäß sich voneinander abstoßen. Ich kann mich nun und nimmermehr mit dem Gedanken vertraut machen, daß dem wirklich so sei. Das Christentum durchdringt seit mehr als 1000 Jahren, soweit reicht die Geschichte des Christentums in

Deutschland hinauf, alle Verhältnisse des menschlichen Lebens, das ganze Staatsleben.“ (Scholler 1973: 157)

Der Abgeordnete Wedekind bemühte eine ähnliche Argumentation und bediente sich dabei des Beispiels der USA:

„Der Staat, in dem die Idee der Trennung von Staat und Kirche zuerst praktisch geworden, sind die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, und da hat sie sich bis jetzt scheinbar bewährt; da hatte man aber auch noch gar keine verwachsenen Verhältnisse, da hatte man in der Beziehung noch Urwald, da konnte man Kirche und Schule ganz de novo datieren, aber bedenken Sie, was es heißen will, jetzt Kirche und Staat zu trennen, nachdem sie tausend Jahre lang vereinigt gewesen sind, und nachdem wir in dem bei Weitem größten Theile dieser tausend Jahre die Kirche vorangestellt haben.“ (Ebd.: 155)

Ein gewisser Herr Förster beantragte die Unabhängigkeit der Kirche, wollte dies aber keineswegs mit der „völligen Trennung der Kirche vom Staat“ verwechselt wissen; denn diese sei genauso gefährlich für das Volksleben wie die „Trennung der Seele vom Leib für das Leben des Einzelnen“; Kirche und Staat stünden nun einmal „in einem natürlichen tiefen, ich möchte sagen, geheimnißvollen Bündnis. Wie beide das Bündnis auffassen und wie sie die Grenze in ihrem Gebiete innehalten, davon hängt das Heil ab. Die Kirche, meine Herren, wurzelt in der Idee des Göttlichen, den Menschen dafür zu bilden, zu erziehen, ist ihre Aufgabe; ihre Gebote, ihre Bestimmungen, ihre Segnungen gehen darauf hin. Der Staat wurzelt in der Idee der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit zu handhaben in allen Klassen der ihm innewohnenden Gesellschaft, ist seine Aufgabe; seine Gesetze, seine Institutionen, seine Einrichtungen gehen darauf hin. […] Es sind wohl beide verschieden, aber sie sind nicht geschieden, sie stehen nebeneinander, aber sie stehen nicht übereinander; jede der beiden Anstalten ist in ihrem Gebiete die höchste.“ (Ebd.: 167). Diesen letzten Gedanken vertiefte der Abgeordnete Tafel in seinem Debattenbeitrag; es sei ein höchst unglücklicher Versuch, die Trennung durchführen zu wollen, denn der Staat sei aus denselben Menschen zusammengesetzt wie die Kirche:

„Ich kann in der Kirche mein Bürgerthum nicht ablegen, und ich kann als Staatsbürger meinen Glauben nicht ablegen. Auf diese Weise, wenn die Kirche wirklich die Staatsgesetze achtet, ihre Genossen nicht nur für sich, sondern als gute Staats- und Weltbürger erzieht; wenn andererseits vom Staate, der ja auf den Principien der Freiheit und des Rechts bestehen soll, den religiösen Gesellschaften das rechte Maß ihrer Freiheit gegeben wird; wenn sie in ihrem Wirkungskreis nicht gehindert, sondern vielmehr geschützt werden; dann glaube ich, nach meiner innigsten Ueberzeugung, kann niemals eine der Gesamtheit nachteilige Reibung zwischen dem, was man Kirche und Staat im rechten Sinne nennt, entstehen, sofern die religiösen Gesellschaften die Wahrheit und Liebe, den Geist der heiligen Schrift, zum Leitstern nehmen,

und der Staat die ewigen Gesetze der Gerechtigkeit, die in jedes Menschenherz geschrieben sind, nicht verleugnet.“ (Ebd.: 156)

Auch aus dieser Stellungnahme geht hervor, dass die Angehörigen der klerikalen Partei letztlich für ein partnerschaftliches Verhältnis von Staat und Kirche plädierten. Die Vertreter der linken und der liberalen Parteien hingegen wollten die Religion zu einer Privatangelegenheit der Bürger erklären und die Trennung von Staat und Kirche konsequent vollziehen. Für den linken Abgeordneten Vogt etwa stellt „jede Kirche, habe Sie einen Namen, welche sie wolle, ein Hemmschuh der Civilisation und der freien Entwicklung des Menschengeistes“ dar; jede Kirche sei schon deshalb, weil sie Glaubenssätze aufstelle, eine Zwangsanstalt. Deshalb wolle er im Grunde überhaupt keine Kirche; daraus folgert er mit Notwendigkeit die Forderung nach einer vollständigen Trennung des Staates und der Schule von der Kirche (ebd.: 157). Ein anderer Abgeordneter namens Nauwerck machte sich dafür stark, die Religion als Privatsache der „Freiwilligkeit der Einzelnen“ anheimzustellen:

„Jede religiöse Gesellschaft muß sich selbst verwalten und erhalten. Sobald es sich um Gesellschaften anderer Natur handelt, um irgendeine Actiengesellschaft, um irgendeinen politischen Club, da würden wir uns wundern, wenn die Polizei mit verwalten wollte. Warum also bei kirchlichen Gesellschaften? Umso höher die Religion über allen anderen Zwecken steht – abgesehen vom Staat, denn dessen Zweck ist der höchste –, umso unabhängiger muß sie von unbefugten Einwirkungen dastehen.“ Staat und Kirche hätten Hand in Hand gearbeitet, um „das Volk in der gehörigen Einfalt und im feigen Gehorsam zu erhalten. Der Staat knechtete seine Bürger im Namen der Erde und die Kirche im Namen des Himmels. Das war die beliebte Zweiheit, oder vielmehr die persönliche Einheit von Staat und Kirche; gerade deshalb muß vollkommene Trennung eintreten.“ (Ebd.: 163)

Der Abgeordnete Sepp schließlich gab zu bedenken, dass wenn eine „kirchliche Confession sich nur durch Polizeigewalt halten lässt, wenn sie kein selbständiges Leben in sich hat, sondern einer Schmarotzerpflanze gleich nur von Anderen lebt“, sie keinen Zweck erfüllt und keinen Anspruch auf längere Existenz habe (ebd.). Ein anderes Anliegen der linken und liberalen Kräfte bestand in der Forderung nach Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften; es wurde nicht zuletzt im Zusammenhang der sogenannten Judenemanzipation diskutiert. Der Abgeordnete Moritz Mohl wollte die „eigentümlichen Verhältnisse des israelitischen Volksstammes“ zum Gegenstand besonderer Gesetzgebung des Reichs machen und begründete diese Ungleichbehandlung mit dem Hinweis, dass „der israelitische Volksstamm sich mit dem deutschen Volke nicht verschmilzt, sich mit demselben nicht identificiert und nicht identificieren kann vermöge seiner religiösen Verhältnisse“; kurzum die Juden „ein fremdes Element“ seien (ebd.: 248). Dagegen wandte sich der Abgeordnete v. Linde mit den Worten: „Das sicherste Mittel aber, ein ruhiges Nebeneinan-

derstehen mehrerer Religionsbekenntnisse zu untergraben, besteht gerade darin, wenn man in Beziehung der Berechtigung verschiedene Grundsätze aufstellt, das heißt: wenn man eine Confession gegen die andere privilegiert." (Ebd.: 250).

Gegen Ende der leidenschaftlichen Debatte sah sich der Abgeordnete Flottwell zu der Feststellung veranlasst, dass der „Streit über die Notwendigkeit oder Ausführbarkeit der Trennung von Staat und Kirche […] noch lange der Gegenstand eines wissenschaftlichen Kampfes bleiben, und die Bibliotheken der Gelehrten und Staatsmänner füllen werde". Und fügte dem lapidar hinzu: „Hier kann die Frage wohl zur Abstimmung, aber wahrhaftig nicht zu einer erschöpfenden und befriedigenden Erledigung kommen." (Ebd.: 167). Tatsächlich kam am Ende eine Kompromisslösung zwischen der klerikalen Partei und den linken, liberalen und etatistischen politischen Kräften zustande. Die Paulskirchenverfassung verbürgte zunächst Glaubens- und Gewissensfreiheit als individuelles Grundrecht, wobei dieses Recht die gemeinsame und öffentliche Religionsausübung umfasste; sodann enthielt sie eine Garantie des Selbstbestimmungsrechts und der Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche." (Ebd.: 93). Das Verbot einer Staatskirche wanderte später über die Weimarer Reichsverfassung hinüber in das Grundgesetz der Bundesrepublik. Die gemäßigte Trennungskonzeption der Paulskirchenverfassung von 1848/49 erwies sich gerade deshalb als anschlussfähig, weil sie mit ihrer Weichenstellung zugunsten allgemeiner Religionsfreiheit, Gleichbehandlung und Selbstbestimmungsrecht von Religionsgesellschaften und dem dazugehörigen Verbot einer Staatskirche den Erfordernissen eines zunehmend religiös pluralistischen Gemeinwesens entsprach.

Einen ersten Niederschlag fanden die religionsrechtlichen Bestimmungen der Paulskirchenverfassung in der Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat von 1850; auch diese kombinierte individuelle und kollektive Religionsfreiheit mit weitestgehender Autonomie der Religionsgemeinschaften. Während aber die katholische Kirche mit ihrer hierarchisch strukturierten Selbstverwaltungsorganisation den hiermit verbundenen Freiraum nutzen konnte, verblieb die evangelische Kirche mangels einer vergleichbaren Selbstverwaltungsorganisation weiterhin in den Armen des Staates. Das landesherrliche Kirchenregiment blieb letztlich bis 1918 bestehen, auch wenn die institutionelle Trennung von staatlicher und kirchlicher Autorität bereits um die Jahrhundertwende verwirklicht wurde (Campenhausen 1996: 37). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sollte allerdings das Selbstbestimmungsrecht der katholischen Kirche noch einmal mächtig herausgefordert werden: durch den um nationale Einheit ringenden Staat.

Im so genannten Kulturkampf (1870-1878), in dem das Kaiserreich und die katholische Kirche einander eine Kraftprobe lieferten, kollidierten zwei potentiell ge-

gensätzliche Entwicklungen: die Entstehung und Festigung des Nationalstaates auf der einen und die dogmatische Erneuerung des päpstlichen Suprematieanspruchs gegenüber weltlicher Autorität auf der anderen Seite. Die Auseinandersetzung zwischen katholischem Ultramontanismus und nationalem Liberalismus wurde zwar in Deutschland von vielen Zeitgenossen als eine zwischen Germanismus und Romanismus wahrgenommen. Gleichwohl hatte sie eine allgemein europäische, um nicht zu sagen, weltgeschichtliche Dimension; auch England, Frankreich und andere Nationalstaaten mussten sich früher oder später gegen den sich von außen aufdrängenden umfassenden katholischen Wahrheits- und Herrschaftsanspruch behaupten, was im Falle Frankreichs bekanntlich einen eklatanten Bruch mit der eigenen Vergangenheit zur Folge hatte.

Der Konflikt zwischen dem deutschen Kaiserreich und der katholischen Kirche wurde durch ein Bündel von Ursachen ausgelöst, von denen hier die drei vielleicht wichtigsten genannt seien: die Auswirkungen des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas von 1870; die Gründung der katholischen Zentrumspartei; und Bismarcks Sorge vor einer „katholischen Revanche-Koalition“ zwischen Österreich und Frankreich gegen das neue Reich, die in der Zentrumspartei einen Verbündeten finden würde (Morsey 2000: 8). Diese politischen Motive bzw. Sorgen sind in einer im Jahr 1872 gehaltenen Reichstagsrede des Kanzlers Otto von Bismarck erkennbar. Bismarck wandte sich mit seinen Worten direkt an den Vorredner, den er beim Namen zu nennen nicht gewillt war (gemeint war aber der Vorsitzende der katholischen Zentrumspartei, Ludwig Windhorst, der im Kulturkampf zum wortmächtigen Gegenspieler Bismarcks avancierte):

> „Die Fraktion, der der Herr Vorredner angehört, hat selbst das Ihrige dazu beigetragen, das Vergessen des konfessionellen Standpunktes in politischen Angelegenheiten schwierig zu machen. Ich habe es von Haus aus als eine der ungeheuerlichsten Erscheinungen auf politischem Gebiete betrachtet, daß sich eine konfessionelle Fraktion in einer politischen Versammlung bildete, eine Fraktion, der man, wenn alle übrigen Konfessionen dasselbe Prinzip annehmen wollten, nur die Gesamtheit einer evangelischen Fraktion gegenüberstellen müßte: dann wären wir allerseits auf einem inkommensurablen Boden, denn damit würden wir die Theologie in die öffentlichen Versammlungen tragen, um sie zum Gegenstande der Tribünendiskussionen zu machen.“ (Bismarck 1990: 105)

Überhaupt sei die Bildung einer konfessionellen Fraktion ein großer politischer Fehler; er habe denn auch „die Bildung dieser Fraktion nicht anders betrachten können, als im Lichte einer Mobilmachung der Partei gegen den Staat“. Ursprünglich habe er gehofft, „an einer strengkirchlichen Partei eine Stütze für die Regierung zu gewinnen, die dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, die die Achtung der Regierung auch da, wo man glaubt, daß die Regierung irrt, in allen Kreisen, namentlich in den Kreisen des politisch weniger unterrichteten Mannes, der Masse, zu erhalten

sucht“ (ebd.: 108). Doch habe er mit Betrübnis und Befremden zur Kenntnis nehmen müssen, dass die Wahlreden und die katholische Presse gerade an die Leidenschaften der Masse appellierten, um sie gegen die Regierung aufzubringen. „Ich bedaure es“, stellte Bismarck lapidar fest, „denn wir kommen in politischen Angelegenheiten so zarter Natur, wie es die konfessionellen sind, mit der Leidenschaftlichkeit nicht weit.“ (Ebd.: 112). Es sei der ernste Wille der Regierung, aus dieser „in der Tat für das Vaterland großen Kalamität von theologischen Diskussionen auf politischem Gebiete einen friedlichen und ruhigen Ausweg zu finden.“ Wenn aber die Mobilmachung und Angriffe der katholischen Kreise gegen die Regierung nicht aufhörten, müsse und werde diese sich verteidigen. Die Regierung könne geistlichen Behörden den dauernden Anspruch auf eine Ausübung eines Teils der Staatsgewalt nicht einräumen; „und so weit sie dieselbe besitzen, sehen wir uns im Interesse des Friedens genötigt, sie einzuschränken, damit wir nebeneinander Platz haben, damit wir in Ruhe miteinander leben können, damit wir so wenig wie möglich genötigt werden, uns hier um Theologie zu bekümmern.“ (Ebd.: 114). Zum Schluss kam der Reichskanzler auf einen konkreten Streitfall zwischen Staat und katholischer Kirche zu sprechen und kündigte dessen Lösung mit den Worten an: „Die Staatsgesetze verbieten uns, einem Bischof der katholischen Kirche das Recht der Entlassung eines Staatsbeamten zu übertragen.“ Die Bischöfe verhängten seit dem März 1871 Strafen über katholische Geistliche und Professoren im Staatsdienst, die sich nicht dem neuen Unfehlbarkeitsdogma unterwarfen. Die preußische Regierung beließ sie im Amt und griff zu Gegenmaßnahmen; als erstes wurde die Katholische Abteilung im Kultusministerium beseitigt. Damit war im Grunde der Kampf des deutschen Kaiserreichs gegen die katholische Kirche um „Kultur“ – denn in diesem Sinne wurde ursprünglich der Begriff des Kulturkampfes verwandt und geprägt – eingeläutet. Dem folgte in dichter Abfolge eine Reihe von Maßnahmen, von denen lediglich die wichtigsten hier genannt seien.

Im Dezember 1871 wurde den Geistlichen unter Androhung von Haftstrafen verboten, „Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstande einer Verkündigung oder Erörterung“ zu machen (Huber/Huber 1983: 523). Im März 1872 wurden die Angehörigen von Orden und Kongregationen mit dem Schulaufsichtsgesetz aus der Schule verdrängt, so dass der Staat die Aufsicht auch über den Religionsunterricht erlangte. Wenige Wochen später wurden durch ein Reichsgesetz alle Mitglieder der *Societas Jesu* aus Deutschland ausgewiesen und ihre Niederlassungen aufgelöst, weil sie als Vorkämpfer des katholischen Integralismus galten und als Gefahr für die Autorität des Staates und der Freiheit wahrgenommen wurden (ebd.: 547). Im Mai 1872 nominierte Bismarck für die neu errichtete Reichsvertretung beim Heiligen Stuhl einen mit der Kurie zerstrittenen Kardinal und brachte dadurch den Vatikan gegen sich auf. In einer Reichstagsrede zur Ablehnung des Botschafters durch die Kurie am 14. Mai 1872 sagte Bismarck:

„Ich halte nach den neuerdings ausgesprochenen und öffentlich promulgierten Dogmen der katholischen Kirche nicht für möglich für eine weltliche Macht, zu einem Konkordat zu gelangen, ohne daß diese weltliche Macht bis zu einem Grade und in einer Weise effacirt würde, die das Deutsche Reich wenigstens nicht annehmen kann. Seien Sie außer Sorge, nach Canossa gehen wir nicht, weder körperlich noch geistig." (Huber/Huber 1983: 540)

Bismarck löste denn auch die Reichsvertretung beim Heiligen Stuhl kurzerhand auf. Unterdessen wurden weitere Kampfmaßnahmen gegen die Kirche ergriffen. Im Mai 1873 wurde die katholische Kirche einem strengen System staatlicher Aufsicht unterworfen; der Staat kontrollierte die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, die ein bildungsbürgerlich angelegtes Kulturexamen ablegen mussten. Sodann wurde die kirchliche Disziplinargewalt über Geistliche aufgehoben und in dem Zusammenhang das Freizügigkeits- und Staatsbürgerrecht für Geistliche eingeschränkt. Zudem wurde der Austritt aus der Kirche erleichtert. Im März 1873 wurde die obligatorische Zivilehe eingeführt. Im April 1874 verfügte schließlich ein Gesetz die Einstellung der Staatsmittel an katholische Bistümer und Geistliche, die sich nicht zur Befolgung der neuen Gesetze durch einen Eid verpflichteten. Der Papst seinerseits erklärte die kirchenfeindlichen Gesetze in der Enzyklika „Quod numquam" vom 5. Februar 1875 an die preußischen Bischöfe für nichtig und bedrohte alle, die sich an ihrem Vollzug beteiligten, mit Exkommunikation (Morsey 2000: 13).

Ab 1878 wurde zwischen dem Reich und dem neuen Papst Leo XIII, nicht zuletzt bedingt durch Änderungen in der politischen „Großwetterlage", ein Prozess der Verständigung und Annäherung in Gang gebracht; sowohl die anwachsende „sozialistische Gefahr" im Reich, gegen die übrigens Bismarck nicht weniger entschieden vorging, als auch die Kolonialpolitik, die der katholischen Kirche ungeahnte Missionierungsmöglichkeiten bot, ließ beiden Seiten eine Zusammenarbeit angeraten erscheinen. Auch wenn die Schärfe einiger „Kampfgesetze", die Bismarck in der Absicht verabschieden ließ, die katholische Kirche in ihrem Machtstreben zu zähmen und dem staatlichen Hoheitsanspruch zu unterwerfen, an so manche strikt antiklerikale Maßnahme der Dritten Republik im Vorfeld des Trennungsgesetzes von 1905 erinnert, fiel die Auseinandersetzung hier längst nicht so radikal aus wie dort. In Frankreich kämpften die republikanisch-laizistischen Kräfte in mehreren Anläufen gegen die erdrückende Macht der katholischen Kirche und die katholische Prägung der „Mehrheitsgesellschaft". Das deutsche Kaiserreich hingegen war mehrheitlich protestantisch dominiert, um nicht zu sagen vereinnahmt. Gangolf Hübinger, der dem Verhältnis von „Kulturprotestantismus und Politik im wilhelminischen Deutschland" nachgegangen ist, schreibt:

„Liberalismus und Protestantismus fand über neuhumanistische Bildungsideologie, über historische Gesellschaftsdeutung und über den Reformnationalismus in der Reichsgründungsära

auf breiterer sozialer Basis zusammen. […] Aus der Überzeugung, religiöse Heilserfahrung über wissenschaftlich fundierte Bildung mit der modernen Kultur vermitteln und politischer Herrschaft eine bessere Legitimationsgrundlage liefern zu können, resultierte ein Universalitätsanspruch kulturprotestantischen Christentums, der sich in einem gesellschaftlichen Hegemonialbewußtsein niederschlug.“ (Hübinger 1994: 307, 309)

Von diesem protestantischen Hegemonialbewussstsein ging sowohl auf die Juden als auch auf die Katholiken ein erheblicher Assimilierungsdruck aus. So betrachtet war der Kulturkampf im Grunde – nach der präzisen Definition der Historikerin Margaret Lavinia Anderson – „der Versuch der deutschen protestantischen Mehrheit, über die Konfessionsgrenzen hinweg eine homogene Nationalkultur zu errichten und dabei die katholische Kultur (die immer als ‚niedrig', als Volkskultur, verstanden wurde) gewaltsam an eine protestantische Hochkultur anzugleichen“ (Morsey 2000: 7). Der Bismarck'sche „Kulturkampf“ hat die Entwicklung hin zu mehr Autonomie im Ergebnis nicht aufhalten können. Im Gegenteil: er hat sowohl dem Staat als auch der katholischen Kirche zu größerer Selbständigkeit im gegenseitigen Verhältnis verholfen; die katholische Kirche jedenfalls ging in dem „Bewusstsein letztlicher Fremdheit“ auf mehr Distanz zum Staat (Campenhausen 1996: 36). Der katholische Teil der Bevölkerung hatte im Zuge des Konflikts mit dem deutschen, protestantisch geprägten Nationalstaat ein stärkeres Gemeinschafsprofil entwickelt und sich erfolgreich daran gemacht, seine gesellschaftspolitische Macht in der Zentrumspartei zu bündeln. Später, in der Weimarer Republik, sollte diese dann eine entscheidende Rolle bei der Erneuerung des religionspolitischen Kompromisses spielen.

3. Die „hinkende“ Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Republik

Bei der Gründung der ersten deutschen Demokratie musste über das Verhältnis von Staat und Kirche erneut verhandelt werden. In den Diskussionen der Weimarer Nationalversammlung, in der die Erfahrungen der Paulskirchenverfassung und des Bismarckschen „Kulturkampfes“ vielfach reflektiert wurden, standen sich zwei Positionen gegenüber: die liberalen und sozialistischen Kräfte verlangten eine konsequente Trennung von Staat und Religion, während die Forderungen der Konservativen auf eine Restauration des christlichen Staates hinausliefen.

Die Weimarer Verfassung vom 11. August 1919 entschied sich am Ende für ein gemäßigtes Trennungsmodell mit einigen verbleibenden Elementen der Verbindung von Staat und Religion. Zunächst verbürgte sie (im Artikel 135) allen Bewohnern des Landes die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, die ungestörte Religionsausübung inbegriffen. Dazu gehörte zum ersten, dass – wie der vierte Paragraph des Artikels 136 ausführt – niemand zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit

oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden dürfe; zum zweiten, dass niemand verpflichtet sei, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren, es sei denn, eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung erfordert dies; und zum dritten, dass der Staat die Religionsausübung in „Zwangsräumen" wie Strafanstalt, Krankenhaus oder Heer, die seiner Hoheitsgewalt anheim gegeben sind, garantiere. Die Geltung der allgemeinen Staatsgesetze sollte allerdings von der umfassenden Gewährleistung der Religionsfreiheit unberührt bleiben. Sodann stellte die Weimarer Verfassung im nächsten Artikel eigens fest, dass die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt werden dürften. In dem Zusammenhang wurde präzisierend hinzugefügt, dass der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern unabhängig vom religiösen Bekenntnis seien. Auch wenn die Trennung von Staat und Religion der Sache nach durch diese Freiheitsgarantien vollzogen war, wurde ein explizites Verbot der Staatskirche in die Verfassung aufgenommen. Die Formulierung der Paulskirchenverfassung wurde im ersten Paragraphen des Artikels 137 beinahe wortgleich übernommen. Er lautete: „Es besteht keine Staatskirche." Erst mit dieser bündigen Vorgabe beendete die Weimarer Republik die tausendjährige Tradition des Konstantinischen Systems. Damit wurde nicht nur das landesherrliche Kirchenregiment, welches den evangelischen Kirchen noch bis dahin in einigen Ländern Schutz unter staatlichen Dächern gewährt hatte, beendet, sondern jeglichem Staatskirchentum eine Absage erteilt. Analog dazu wurde folgerichtig allen Religionsgesellschaften das Recht auf Selbstbestimmung eingeräumt; sie sollten ihre Angelegenheiten innerhalb des für alle geltenden Gesetzes ordnen und verwalten. Sie wurden aber nicht zu privaten Vereinen herabgestuft, sondern erhielten den privilegierten Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, wobei die Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machten, ihnen gleichgestellt wurden. Der religionspolitische Kompromiss von Weimar bestand nicht zuletzt darin, dass zwar die linken Kräfte auf die Realisierung einer konsequenten Trennung von Staat und Religion nach französischem Vorbild verzichteten, aber die kirchlich geprägten Kreise das Zugeständnis machen mussten, den Status der öffentlich-rechtlichen Korporation grundsätzlich auch für andere Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsvereinigungen als die christlichen Kirchen offen zu halten (Walter 2006: 122).

Der Abgeordnete Dr. Johannes Mausbach von der Zentrumspartei würdigte am 17. Juli 1919 in der 59. Sitzung der Weimarer Verfassunggebenden Nationalversammlung den religionspolitischen Kompromiss mit den Worten:

„Was die Stellung des öffentlichen Körperschaftsrechts zur Trennungsfrage angeht, so ist Ihnen ja bekannt, daß in manchen Ländern die Trennung von Staat und Kirche gerade darin sich am entscheidendsten ausspricht, daß die Kirche zu einem Privatverein herabgesetzt wird,

etwa zur Stellung einer wirtschaftlichen Vereinigung oder, wie gesagt wurde, eines Sportvereins. Gegen diese Herabsetzung der christlichen Kirche auf das rein privatrechtliche Niveau hat sich die Mehrheit des Ausschusses von vornherein gesträubt. Von anderer Seite bestand allerdings durchaus keine Neigung, irgendwie ein Vorrecht der christlichen Kirche vor den Sekten oder neugegründeten Religionsgemeinschaften auszusprechen. Die Lösung dieses Gegensatzes ist in einer Weise gefunden worden, die man in etwas als originell, als geschichtlich und jedenfalls zeitgeschichtlich bedeutsam bezeichnen kann. Wir haben nicht versucht, die christlichen Kirchen mit ihrer tausendjährigen oder mehrhundertjährigen Vergangenheit, mit ihren Kulturleistungen und ihren wohlerworbenen Rechten einfach auf den Stand eines Privatvereins herabzusetzen. […] So möchte ich sagen: aus dieser Lösung der Frage spricht […] eine höhere Wertschätzung der Religion im allgemeinen; es spricht aus ihr vor allem eine Wertschätzung der sozialen Kräfte der Religion und ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben" (Verhandlungen 1920: 1645, Bd. 328, Herv. i.O.)

An anderer Stelle erinnert der katholische Abgeordnete zudem an die „vielen sozialen Aufgaben", die die Kirchen erfüllen würden: „Sie machen sich schon insofern um die Milderung der Klassengegensätze verdient, als sich Leute aus allen Ständen darin zusammenfinden. Auch für die Auslandstätigkeit des Deutschen Reichs sind die relgiösen Genossenschaften nicht zu entbehren." (Verhandlungen 1920: 191, Bd. 336). Damit hat Mausbach traditionell wichtige, bis heute wirksame Rechtfertigungsgründe der hinkenden Trennung von Staat und Kirche genannt: das Gewicht der Geschichte, Kulturleistungen und wohl erworbene Rechte der christlichen Kirchen, eine höhere Wertschätzung der Religion im Allgemeinen und ihrer sozialen Integrationskräfte für das öffentliche Leben im Besonderen.

Diese Gründe wurden freilich vom linken und rechten politischen Lager im Einzelnen anders bewertet und gewichtet. Dabei gingen die Differenzen zwischen ihnen in der Frage, wie das Verhältnis von Staat und Religion geregelt werden sollte, durchaus ins Grundsätzliche. Während die konservativen und kirchenfreundlichen Kräfte (Zentrum, DVP, DNVP) das Ziel verfolgten, Stellung und Rechte der christlichen Kirchen auch im neuen Staatsgefüge beizubehalten, wenn nicht gar möglichst auszubauen, wollten die linken Parteien (SPD, USPD) die Religion zur Privatsache erklären und die Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu religiösen Zwecken abschaffen. Eine zwischen beiden Lagern vermittelnde Rolle übernahm die DDP mit Friedrich Naumann an der Spitze, der durch sein Verhandlungsgeschick maßgeblich zum Kompromiss beigetragen hat (Richter 1996: 313, 641). Entscheidend für die Kompromissbereitschaft der Mehrheitssozialdemokraten war wohl, dass sie – wie ihr Vertreter Johannes Meerfeld im Verfassungsausschuss erklärte – „keine gewaltsame Trennung, sondern eine schiedlich-friedliche Einigung" anstrebten und zudem die „Bedeutung und die Macht der Religion auch für die Gegenwart" anerkannten (Verhandlungen 1920: 188, Bd. 336). Dennoch ging die Kompromissfindung nicht ohne Reibungen über die Bühne, weil die unterschiedli-

chen religionspolitischen Vorstellungen spätestens bei der Deutung der gefundenen Kompromissformeln wieder hervorbrachen; dies traf vor allem auf den zentralen Begriff einer „öffentlich-rechtlichen Körperschaft“ zu, um dessen Gehalt und Bedeutung in der Weimarer Nationalversammlung heftig gerungen wurde. Der Abgeordnete Wilhelm Kahl (DVP), von Haus aus evangelischer Kirchenrechtler und ausgewiesener Kenner der Materie, schlug folgende Definition vor: „Sie ist eine Körperschaft, die mit obrigkeitsähnlichen Befugnissen ausgestattet wegen ihres öffentlichen Interesses unter dem Schutze des Staates und unter der besonderen Aufsicht des Staates steht“ (ebd.: 195). Kahl erweckte mit seiner Formulierung „obrigkeitsähnliche Befugnisse“ nicht nur bei der MSPD, sondern auch bei der DDP Misstrauen, weil er damit ein Körperschaftsverständnis nahe legte, das ein Stück Staatlichkeit im Staat begründete. Naumann reagierte auf die Ausführungen von Kahl über die Pflichten und Befugnisse der öffentlichen Korporationen mit Unverständnis, ja Schrecken: „Wenn man nämlich die Geistlichen, die man endlich Gott sei dank von der Knechtschaft der Staatsbeamtentums frei gemacht hat, jetzt wieder mit der Würde des indirekten Staatsbeamten beglücken will, dann bewahre uns Gott vor der ganzen Entwicklung!“ (Verhandlungen 1920: 1653, Bd. 328). Naumann selbst ging davon aus, dass der Begriff nur „eine Art Klassifikation“ sei und keine besondere Würde anzeige:

> „Es ist kein Zeichen besonderer Exzellenz, dass die Kirche das Recht der öffentlichen Körperschaft hat, sondern es wurde einfach von den Rechtsautoritäten klar gemacht: wenn ihr das Besteuerungsrecht braucht und haben wollt, so gehört ihr eben dadurch in die Klasse öffentlich-rechtlicher Korporationen; *denn dann behandelt der Staat euch als befreundete Macht, mit der er gegenseitige freundschaftliche Dienste austauscht*.“ (Ebd., Herv. AC.)

Die Mehrheitssozialdemokraten versprachen sich von dem Körperschaftsstatus in erster Linie die unbedingte Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften und ihrer Mitglieder; die gleiche Besteuerung aller Mitglieder sollte einer Diskriminierung aufgrund unterschiedlicher Beitragszahlungen vorbeugen. In dem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass das nordamerikanische Trennungssystem mit seinen Freikirchen auf die Sozialdemokraten eher abschreckend wirkte, weil sie die Dominanz der reichen Mitglieder und die dadurch mögliche Instrumentalisierung der religiösen Heilsgüter als problematisch erachteten. In diesem Sinne erklärte Max Quarck (MSPD) im Verfassungsausschuss: „Für die Forderung steuerlicher Vorrechte habe ich praktisches Verständnis. Das amerikanische Vorbild der Unterhaltung von Kirchen durch einzelne Großkapitalisten mit entsprechendem Einfluss des Großkapitals auf das kirchliche Leben ist nicht nachahmenswert und auch nicht im Sinne des Sozialismus“ (Verhandlungen 1920: 199, Bd. 336). Es war denn auch vor allem das Besteuerungsrecht, das die Aufnahme des öffentlichen Körperschaftsbegriffs in die Verfassung letztlich begründete. Im Hintergrund stand freilich

das bestimmt-unbestimmte Gefühl einer besonderen Anerkennungswürdigkeit religiöser und kirchlicher Belange. Der erwähnte Abgeordnete Quarck war mit seiner Auffassung in der Minderheit, dass die Kirche der Gefahr einer Verwechselung mit einem Sportklub nicht durch den öffentlichen Körperschaftsstatus, sondern durch die Kraft ihrer eigenen Wahrheitsbotschaft und Werte entkommen könne: „Wenn sie die nicht bietet", stellte er lapidar fest, „desto schlimmer für sie, dann hilft ihr's auch nicht, wenn sie Rechte, die über die Rechte eines Sportklubs hinausreichen, bekommt." (Verhandlungen 1920: 1650, Bd. 328).

Der Kirchenrechtler Ulrich Stutz hat den Weimarer religionspolitischen Kompromiss im Jahre 1925 auf die berühmte und im Titel des Unterkapitels aufgegriffene Formulierung von der „hinkenden Trennung" zwischen Staat und Kirche gebracht (Stutz 1925: 51). Damit ist gemeint, dass die an der Wurzel vollzogene institutionelle Trennung durch die bestehenden Restelemente der organisatorischen Verbindung (öffentlich-rechtlicher Körperschaftsstatus, Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Anstalts- und Militärseelsorge) ein ganzes Stück weit konterkariert wird. Dieser Einschätzung liegt natürlich die Vorstellung zugrunde, dass eine echte oder konsequente Trennung nicht hinkt. Es dürfte denn auch kein Zufall sein, dass das französische und amerikanische Trennungsmodell bis heute gewissermaßen als reine Kontrastfolie zu den deutschen Verhältnissen herangezogen wird. Zwar gibt es zweifelsohne graduelle Abstufungen der Trennung von Staat und Religion zwischen Frankreich, den USA und Deutschland, und insofern ist die metaphorische Redeweise von einer *hinkenden* Trennung durchaus berechtigt, wenn man einmal von der Konnotation eines organischen Fehlers und der möglicherweise damit einhergehenden Wertung abstrahiert. Doch sollte die Trennung von Staat und Kirche nicht mit „berührungsloser Scheidung" verwechselt werden. Der Abgeordnete Wilhelm Kahl hatte sich bereits in den Verhandlungen der Weimarer Nationalversammlung veranlasst gesehen, vor einem rigiden Trennungsverständnis zu warnen:

> „Manche betrachten die Trennung von Staat und Kirche wie eine Zauberformel, mit der man alle Streitigkeiten in Zukunft ausräumen könne: wo keine Berührung sei, da seien auch keine Reibungsflächen. Diese Auffassung beruht auf einem Irrtum. Es gibt keine absolute Trennung von Staat und Kirche, schon deshalb nicht, weil Staat und Kirche aus denselben Menschen bestehen. Das Problem lautet daher nicht: absolute Zerreißung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, sondern Festlegung des gesetzlichen Mindestmaßes von Berührungen. Hierfür gibt es kein Normalmaß, sondern es muss auf das geschichtlich Gewordene Rücksicht genommen werden." (Verhandlungen 1920: 189, Bd. 336)

Der Weimarer religionspolitische Kompromiss, der durch Konkordate und Kirchenverträge seitens der Länder fortentwickelt wurde, hatte im Grunde nicht genug Zeit, um in den gesellschaftlichen Verhältnissen einen nennenswerten Niederschlag

zu finden. In den fünfzehn Jahren, die gerade einmal der Weimarer Republik vergönnt waren, konnte die Rahmenordnung der Verfassung nicht mit Leben ausgefüllt werden. In diesem Zeitraum blieb der Staat noch weitestgehend der althergebrachten religionspolitischen Ordnung verhaftet, jedenfalls in weiterem Umfange auf der bisherigen Linie staatskirchenrechtlicher Nähe und Aufsicht im Verhältnis zu den Kirchen, als es dem Wortlaut und dem Geist der Verfassung entsprochen hätte (Campenhausen 1996: 43). Während sich die Katholiken mit der Weimarer Republik arrangierten und die „hinkende" Trennung von Staat und Kirche als „Absage an konfessionspolitische Hegemoniegelüste der Protestanten" begrüßten, taten sich die Protestanten mit der Anerkennung des weltanschaulich-religiös neutralen Staates besonders schwer (Nowak 1995: 211). Das Ende der Monarchie und des landesherrlichen Kirchenregiments wurde von den Protestanten als herber Rückschlag, ja als Katastrophe wahrgenommen; die Weimarer Demokratie wurde als gottlos angeklagt, der „Säkularismus" verkam zu einem bevorzugten theologischen Kampfbegriff gegen die gottvergessene, utilitaristische und untergangsreife „Zivilisation" des Kapitalismus und des Kommunismus. Nicht zuletzt diese pauschale Frontstellung gegen die Moderne sollte später viele Protestanten für die Verheißungen der nationalsozialistischen Bewegung empfänglich machen; der Führer galt nicht wenigen „Deutschen Protestanten" als völkischer Messias, der Deutschland aus der Not retten und erlösen sollte. Die katholische Kirche mit ihrer Amtshierarchie und ihrem weitverzweigten Vereinswesen war gegen die Indoktrination und Inanspruchnahme durch den Nationalsozialismus besser gewappnet (Strohm 2011: 107). Gleichwohl sind auch viele aus ihren Reihen der nationalsozialistischen Versuchung erlegen; sie verliehen Blut, Rasse und Volkstum eine religiöse Weihe und gehorchten dem Führer bis in den Untergang. Es bedurfte jedenfalls der bitteren Erfahrung der Verführung und Verfolgung durch das totalitäre Regime Hitlers, um die Christen vom Wert der demokratischen Freiheitsangebote zu überzeugen. Auch nach der nationalsozialistischen Katastrophe wurde in Deutschland auf das „geschichtlich Gewordene" großzügig Rücksicht genommen. Der Weimarer religionspolitische Kompromiss erhielt eine zweite Chance im Grundgesetz der Bundesrepublik, das bis heute gilt.

4. Staat und Religion in der Bundesrepublik Deutschland

Die Gründung der zweiten deutschen liberalen Demokratie stand von Anfang an im Zeichen der nationalsozialistischen Katastrophe. „Alle Geschichte von 1945 an ist", schreibt Peter Graf Kielmansegg in seiner monumentalen Darstellung deutscher Geschichte, „Geschichte im Schatten und im Bewusstsein der einmal geschehenen Katastrophe. Natürlich verbinden zahllose Kontinuitätslinien das Davor und das Danach miteinander. Aber was den Abgrund überbrückt, ist nur noch gebrochene Kontinuität." (Graf Kielmansegg 2000: 13).

Dies gilt im Grunde auch für die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik, obwohl das Grundgesetz den Kompromiss von Weimar wesentlich übernommen hat. Von Rudolf Smend stammt der Satz, wenn zwei Grundgesetze dasselbe sagen, bedeute es nicht dasselbe (Smend 1951: 4). Denn es sei offenkundig, dass angesichts der veränderten allgemeinen Rahmenbedingungen die wörtlich übernommenen Bestimmungen der Weimarer Verfassung in ihrer Geltung etwas anderes besagten als früher im Zusammenhang der Weimarer Verfassung. An einer Stelle seiner Erörterungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik wird Smend konkret und spricht davon, die Bonner Neuordnung trage „vor allem unverkennbar die Spuren einer Epoche tiefer Schwäche des deutschen Staatsbewusstseins“ (ebd.: 11). In der Tat: nach maßlosem Missbrauch politischer Macht durch das totalitäre Regime Hitlers war die staatliche Autorität von Grund auf angeschlagen; es war ein politischer und moralischer Leerraum entstanden, in das die beiden großen Kirchen rasch hineinwachsen konnten. Nach dem Krieg war die deutsche Gesellschaft von elementaren Existenznöten geplagt, sowohl materieller als auch moralischer Natur. Infolge dessen suchten viele Menschen Zuflucht und Halt im Schoße der Kirchen. An vielen Orten nahmen die Kirchen eine Art politisch-moralischer Stellvertretung für die Bevölkerung wahr; ihre Verantwortung und Hilfe reichte von karitativer Arbeit und Verwaltungsdiensten über gutachtliche Mithilfe bei der Entnazifizierung bis zu öffentlichen Erklärungen zu politischen Themen wie Ernährung und Versorgung, Wiedervereinigung und Friedensvertrag (Maier 1994: 86). Diesen umfassenden Öffentlichkeitsanspruch konnten die Kirchen anmelden und durchsetzen, weil sie nach dem politischen und moralischen Zusammenbruch die einzigen handlungsfähigen Akteure waren, denen die alliierten Siegermächte Vertrauen entgegen brachten. Im Hintergrund dürfte die Überzeugung der Angloamerikaner, dass Demokratie und Christentum zusammengehören, eine begünstigende Rolle gespielt haben. Hinzu kam die Notwendigkeit, das deutsche Volk zu Demokratie „umzuerziehen“. Um die Kirchen für diese schwierige Aufgabe zu gewinnen, wurde ihr Beitrag zum Widerstand gegen das Nazi-Regime besonders hevorgehoben und gewürdigt; und dies, obwohl ihnen nicht entgangen war, dass Protestanten und Katholiken sich in einem durchaus erheblichem Ausmaß von dem Heilsversprechen der Nationalsozialisten verführen ließen. Nicht zuletzt durch die Angloamerikaner wurden beide Kirchen veranlasst, sich zu „Schuld“ des deutschen Volkes zu äußern und sich auf diese Weise einer moralischen „Selbstreinigung“ zu unterziehen (Besier 2000: 10). Noch im Jahr 1945 gaben beide Kirchen ein „Schuldbekenntnis“ ab; der Rat der evangelischen Kirche klagte an, dass die Protestanten gegen den furchtbaren Geist der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft nicht mutiger gekämpft, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt hätten. Und die katholischen Bischöfe erklärten in einem Hirtenwort:

„Furchtbares ist schon vor dem Kriege in Deutschland und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen. Wir beklagen es zutiefst. Viele Deutsche, auch aus

unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die auf Grund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluß solche Verbrechen hätten hindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben.“ (Strohm 2011: 112)

Zu diesem schmerzhaften Lernprozess gehörte wohl auch das von beiden Kirchen bemühte, besonders wirkmächtige Deutungsmuster des Nationalsozialismus, mit dem sie die ungeheuerlichen Verbrechen der Nazis in einen gesamateuropäischen Erfahrungshorizont rückten und dadurch die Deutschen ein Stück weit entlasteten: die nationalsozialistische Katastrophe galt ihnen nämlich als die äußerst unheilvolle Konsequenz der – seit der Renaissance und Aufklärungsbewegung im 18. Jahrhundert betriebenen – Säkularisierung.[83] Dieser Lesart zufolge hatte erst der Abfall vom Gott und von den Lehren der christlichen Religion in den dunklen Irrweg der radikalen Verweltlichung und Diesseitigkeit geführt. Die Menschen hatten sich bei der autonomen Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in gewissem Sinne „übernommen“ und dabei die „gottgewollten“ Ordnungen von der Ehe bis zum Staat zerstört. Die Autonomie des modernen Menschen, der sich niemandem Rechenschaft schuldig weiß, müsste daher unbedingt durch den Gottesbezug eingehegt werden, wenn sie nicht ins Selbstmörderische ausarten sollte. In der unmittelbaren Nachkriegsepoche war die Überzeugung weit über die kirchlichen Kreise verbreitet, allein eine tiefgreifende Rechristianisierung der Gesellschaft könne helfen, das abgrundtief gestürzte Land wieder moralisch und politisch auf die Beine zu bringen. Da die Kirchen hierbei besonders gefordert waren, kam es darauf an, ihnen möglichst günstige Entfaltungsbedingungen in der Gesellschaft bereitzustellen – zumal im Erziehungswesen sollten sie ihren Einfluss geltend machen können. Konrad Adenauer hielt als Vorsitzender des Zonenausschusses der Christlich-Demokratischen Union am 24. März 1946 in Köln eine programmatische Grundsatzrede. Darin heißt es:

„Das deutsche Volk krankt seit vielen Jahrzehnten in allen seinen Schichten an einer falschen Auffassung vom Staat, von der Macht, von der Stellung der Einzelperson. Es hat den Staat

83 Hermann Lübbe schreibt in seiner ideenpolitischen Geschichte des Säkularisierungsbegriffs: „Man darf sagen, dass diese Erklärung des deutsch-europäischen Unglücks als Säkularisierungs-Folge in der Zeit unmittelbar nach Ende des Zweiten Weltkrieges eine Entlastungs-Funktion erfüllte, und vor allem darin ist ihr außerordentlicher populärer Erfolg in Deutschland begründet“ (Lübbe 2003: 112).

zum Götzen gemacht und auf den Altar erhoben. Die Einzelpersonen, ihre Würde und ihren Wert hat es diesem Götzen geopfert. […] Der Staat wurde durch den von Herder und den Romantikern aufgedeckten Volksgeist, vor allem durch Hegels Auffassung vom Staat als der verkörperten Vernunft und Sittlichkeit, in dem Bewußtsein des Volkes zu einem fast göttlichen Wesen.“ (Adenauer 1999: 72)

Den Nationalsozialismus betrachtet der spätere erste Bundeskanzler als „eine bis ins Verbrecherische hinein vorgetriebene Konsequenz der materialistischen Weltanschauung“. Die Wiederherstellung der politischen und moralischen Integrität des deutschen Volkes erhofft sich Adenauer vom Christentum:

„Wir nennen uns christliche Demokraten, weil wir der tiefen Überzeugung sind, daß nur eine Demokratie, die in der christlich-abendländischen Weltanschauung, in dem christlichen Naturrecht, in den Grundsätzen der christlichen Ethik wurzelt, die große erzieherische Aufgabe am deutschen Volke erfüllen und seinen Wiederaufstieg herbeiführen kann.“ (Ebd.: 77).

Eine Seite weiter heißt es dann:

„Das deutsche Volk ist zur Zeit in einem derartigen geistigen und seelischen Zustand, es ist derartig alles, schlechthin alles bei ihm zusammengebrochen, die Erziehung der jüngeren Generation ist so vernachlässigt, es ist in einer solchen materiellen Not, daß man schon die tiefsten Käfte, die in jedes Menschen Seele schlummern, erwecken muß: das sind die religiösen, um es wieder der Gesundung entgegenzuführen. In erster Linie ist das Sache der Kirchen.“

Folgerichtig plädiert Adenauer für eine enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche:

„Es ist bei der Bedeutung, die das Wirken der christlichen Kirchen und aller Religionsgesellschaften für das deutsche Volk hat, die Pflicht des Staates, sie zu schützen. Das vertrauensvolle Zusammenwirken von Staat und Kirchen ist eine Grundforderung unseres Programms. *Die staatliche Erziehung soll Achtung vor den Kirchen, die kirchliche Erziehung Achtung vor dem Staat sorgfältig pflegen*. Die christlichen Bekenntnisse sollen unbeschadet und unter voller Wahrung ihres Wesens und ihrer Eigenart im öffentlichen Leben zusammenwirken.“ (Ebd.: 84, Herv. AC.).

Die Fuldaer Bischofskonferenz formulierte am 26. August 1948 – also eine Woche vor dem Zusammentritt des Parlamentarischen Rates in Bonn – in einem Hirtenbrief ihre religionspolitischen Erwartungen an die verfassungsgebende Versammlung mit den Worten:

„Das staatliche Aufbauwerk ist noch lange nicht vollendet. Es steht vielmehr vor einem neuen und entscheidungsvollen Bauabschnitt. Wir wollen dafür Sorge tragen, dass die Grundstei-

ne mit der Ehrfurcht vor Gott gesalbt und nicht in den Schatten der Gottesferne gelegt werden. Jeder Baustein soll nach den Bauplänen Gottes geformt und gesetzt werden, ob es sich um unverletzliche Personenrechte handelt oder um Gemeinschaftspflichten, um den Schutz der Familie und die Heiligkeit der Ehe oder um das Lebensrecht des Kindes und das naturgegebene Erziehungsrecht der Eltern [...]“ (Hürten 1991: 29)

Die christlichen bzw. kirchennahen Parteien (Zentrum, Deutsche Partei, CDU und CSU) übernahmen sowohl die Krisendiagnose der gesellschaftspolitischen Situation als auch die „Therapievorschläge“ der Kirchen zu deren Überwindung; zu diesem Zweck erhoben sie eine Reihe von konkreten Forderungen: ein Gottesbezug sollte in die Präambel der Verfassung aufgenommen, das Kreuz als christliches Symbol in die Bundesflagge integriert, die christliche Prägung von Erziehung und Bildung sichergestellt, der bisherige Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts für die Kirchen beibehalten, Religionsfreiheit und religiöses Selbstbestimmungsrecht möglichst umfassend gewährleistet, Ehe und Familie besonders geschützt wie überhaupt die Bedeutung der Kirchen für die Wahrung der sittlichen Grundlagen des Lebens im politischen Gemeinwesen anerkannt und hervorgehoben werden (Willems 2001: 142). Dieses umfassende Rechristianisierungsprogramm der Gesellschaft, das im Ergebnis auf die Errichtung eines quasichristlichen Staates hinauslief, stieß allerdings bei den eher kirchenfernen politischen Parteien SPD, FDP und KPD auf Widerstand. Während die Kommunisten aus religionskritischem Impetus jeglichen Einfluss der Kirchen auf Gesellschaft und Staat dezidiert abzuwehren suchten, hielten die Sozialdemokraten an ihrer – im Erfurter Parteiprogramm formulierten – religionspolitischen Position fest und forderten ein Trennungsregime von Staat und Kirche nach dem französischen Muster. Gleichwohl wollten die Sozialdemokraten keine Konfrontation mit der Kirche riskieren. Der Abgeordnete Dr. Eberhard von der SPD konstatierte am 8. Dezember 1948 im Hauptausschuss des Parlamentarischen Rates:

„Die Haltung unserer Fraktion gestern und heute ist weitgehend von dem Grundsatz bestimmt: Ein Kulturkampf findet heute nicht statt; er darf heute und hier nicht stattfinden; denn wir haben ja nun einmal im europäischen und im Weltmaßstab so etwa wie einen Kulturkampf, und in diesem Kampf stehen die beiden großen Parteien, CDU und SPD, in Berlin und andernwärts, wie ich hoffe, auf derselben Seite.“ (Deutscher Bundestag/Bundesarchiv 2009: 650).

Darüber hinaus lobte er „die Widerstandskraft, die die Kirchen gegen totalitäre Willkür in der Vergangenheit an den Tag legten und auch in der Gegenwart zeigen“; diese verdiene durchaus eine „gerechte Würdigung“, auch wenn sie nicht bei allen Kirchen und zu allen Zeiten gleich groß gewesen sei. Dennoch sah Dr. Eberhard keine Notwendigkeit, „besondere Sicherungen für die Kirchen in die Verfas-

sung einzubauen.“ (Ebd.). Die Regelung der religiösen Frage solle den Ländern überlassen werden; diese könnten, von unterschiedlichen Traditionen herkommend, unterschiedliche Lösungen des religionspolitischen Problems finden und erproben. Die Position der SPD begründete der Abgeordnete Dr. Bergsträßer seinerseits mit dem Hinweis auf die „Furcht davor, an Dinge zu rühren, die man besser unberührt lässt“ (Deutscher Bundestag/Bundesarchiv 2009: 646). Und dies, obwohl auch er sich davon überzeugt zeigte, dass „das Christentum einer der Grundlagen der kulturellen Entwicklung des deutschen Volkes“ sei.

Auch die Liberalen hielten sich bei der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche anfangs eher zurück. Der Abgeordnete Dr. Heuss sagte im Hauptausschuss: „Wer einmal mit dem Problem Staat und Kirche zu tun gehabt hat, weiß, daß es ungefähr das schwierigste Gebiet ist, das man sich überhaupt vorstellen kann.“ (Ebd.: 643). Heuss ließ aber noch in derselben Rede durchblicken, dass die Liberalen sich vorstellen könnten, die Weimarar Lösung im Grundgesetz zu übernehmen. Später signalisierten die Liberalen auch in der Frage der öffentlichen Finanzierung von konfessionellen Privatschulen und beim Religionsunterricht in der öffentlichen Schule die Bereitschaft zum Kompromiss. Denn es waren nicht zuletzt die schulpolitischen Forderungen des kirchenfreundlichen Lagers (bestehend aus CDU/CSU, Zentrum und DP), insbesondere das Elternrecht und die Bekenntnisschule, die im Parlamentarischen Rat für Reibungen sorgten. Als die Verhandlungen sich in die Länge zogen und kein Durchbruch in Sicht war, wurde Ende November/Anfang Dezember 1948 von der CDU der Vorschlag unterbreitet, auf die religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung zurückzugreifen. Schließlich gelang es im Hauptausschuss, den Widerstand von SPD und FDP durch eine Mehrheit der Stimmen zu überwältigen.

Die heikle Frage des Elternrechtes stand jedoch weiterhin ungelöst im Raume; sie war jedenfalls den Kirchen wichtig genug, um ihre Mitglieder in einer mehrmonatigen Kampagne eigens dafür zu mobilisieren. Der katholische Episkopat drohte sogar mit der Ablehnung des Grundgesetzes. Der religionspolitische Verhandlungsstand geriet dann Anfang März 1949 vollends in die Gefahr, zurückgeworfen zu werden, weil die SPD – veranlasst durch die grundlegenden Einwände der Alliierten gegen den vorgelegten Grundgesetzentwurf aufgrund der Ausgestaltung des Föderalismus – ihre Zustimmung zu dem bis dahin Vereinbarten in Frage stellte. Im April legte sie einen eigenen Verfassungsentwurf vor, der weder Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen oder private Konfessionsschulen vorsah, noch Familie und Ehe einen besonderen Schutz angedeihen lassen wollte. Damit wurde noch einmal deutlich gemacht, dass die unterschiedlichen Auffassungen davon, wie das Verhältnis von demokratischem Staat und Religionen im Einzelnen ausgestaltet sein sollte, durchaus ins Prinzipielle gingen; sie hingen natürlich auch hier letztlich damit zusammen, wie die Beteiligten die Wirkungen der Religion im Allgemeinen und der Kirchen im Besonderen auf das gesellschaftliche Zusammenleben ein-

schätzten, ob sie von ihnen positive Beiträge zum Gedeihen und Gelingen des Lebens im politischen Gemeinwesen erwarteten oder aber die von ihnen ausgehenden Wirkungen eher als „problematisch“ bewerteten. Wie dem auch sei: Jedenfalls ließen sich die gegensätzlichen religionspolitischen Vorstellungen der politischen Kräfte, die im Parlamentarischen Rat miteinander darum rangen, die Grundsteine des zukünftigen Gemeinwesens möglichst in ihrem Sinne zu legen, nicht ohne weiteres harmonisch aufheben. Am Ende wussten und fanden die Verhandlungsparteien dann doch keine andere und bessere Lösung als die, den Weimarer Kompromiss mit einigen Veränderungen und Ergänzungen zu übernehmen.

Der Grund hierfür war letztlich – auch wenn bei einigen Abgeordneten christlicher Parteien die Überzeugung eine Rolle gespielt haben mag, die Weimarer Regelung habe sich im Grundsätzlichen bewährt und könne daher zumindest als ein tragfähiges Provisorium fungieren –, dass der Parlamentarische Rat sich damals weder zeitlich noch inhaltlich in der Lage befand, ein neues religionspolitisches Lösungsmodell zu erarbeiten, das dann auch noch die Aussicht auf breiten Konsens gehabt hätte (Hollerbach 2001: 488). Insofern hatte Rudolf Smend nicht ganz Unrecht, wenn er von der im Artikel 140 des Grundgesetzes erfolgten Inkorporation der Weimarer Lösung behauptete, sie sei nicht das Ergebnis „einer klar bewussten grundsätzlichen staatskirchenpolitischen Entscheidung“ des Parlamentarischen Rats, sondern stelle mehr oder weniger eine „Verlegenheitslösung“ dar (Smend 1951: 11). Tatsächlich hat man sich erst im Rahmen letzter interfraktioneller Verhandlungen Ende April/Anfang Mai 1949 darauf verständigt, die Weimarer Regelungen in das Grundgesetz zu inkorporieren.

Die bis heute gültigen religionsrechtlich relevanten Bestimmungen des Grundgesetzes waren gerade nicht Ausdruck einer prinzipiellen Konzeption von demokratischem Staat und Religionen, sondern Ergebnis eines politischen „Tauschgeschäftes“ in einer bestimmten historischen Kräftekonstellation. Bemerkenswert und sicherlich für eine liberale Demokratie nicht ganz untypisch ist die Tatsache, dass sie sich überhaupt nur durchsetzen konnten, indem man sie mit anderen verfassungsrechtlichen Verhandlungsgütern abgewogen und namentlich mit Fragen des Föderalismus und der Finanzverfassung zu einem komplexen Verhandlungspaket zusammengeschnürt hatte (Willems 2001: 145). Die religionsrechtlichen Bestimmungen der Verfassung wurden mit 53 zu 12 Stimmen beschlossen, wobei zu den letzteren auch kritische Voten von Abgeordneten der CSU, des Zentrums und der DP gehörten. Die Kirchen und die ihnen wohl gesonnenen politischen Parteien bemängelten an der forcierten religionspolitischen Einigung, sie trage christlichen Belangen nicht genug Rechnung, obwohl sie sich mit ihren religionspolitischen Forderungen weitgehend durchgesetzt hatten (Hürten 1991: 40 ff.).

In der Tat: das Grundgesetz begnügte sich ja nicht damit, den Weimarer Kompromiss zu übernehmen; es nahm darüber hinaus neue religionsrechtliche Regelungselemente auf, die im Ergebnis eine stärkere Hereinnahme von Religion und Kirche in

den demokratischen Staat bedeuteten. Das beginnt mit der Präambel, in der bekanntlich Gott noch vor den Menschen als eine Instanz vergegenwärtigt wird, der man Rechenschaft schuldig ist: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben", heißt es dort. Demnach hat das deutsche Volk den demokratischen Gründungsakt im Bewusstsein seiner Rechenschaftspflicht vor Gott vollzogen. Durch die Aufnahme einer *nominatio Dei* haben die Verfassungsgeber es von vornherein abgelehnt, den politischen Verfügungsanspruch des demokratischen Subjektes über sich und andere als prinzipiell unbegrenzt und sich selbst genügend hinzunehmen. Sie ist mithin ein Versuch, die Volkssouveränität und ihre Ausübung auf einer elementaren Ebene normativ zu binden und dadurch zumindest potentiell zu materialisieren (wenn man will, kann man darin die erste Gewaltenteilung der liberalen Demokratie sehen). Die Gottesformel in der Präambel steht für das schlechthin Unverfügbare, für das, was eben nicht im menschlichen Ermessen liegt; insofern ist sie tendenziell eine „Demutsformel". Ihre Notwendigkeit entspringt ein Stück weit dem Misstrauen in die schrankenlose Autonomie des modernen Menschen und ihrer politischen Implikationen. Andererseits setzt aber die Selbstversicherung des Menschen und der politischen Ordnung durch die nominatio Dei ein gesundes Vertrauen in Gottes Güte und Recht voraus; ansonsten müsste die Möglichkeit viel stärker in Betracht gezogen werden, dass der Gottesbezug in seinem Schoß das Potential bereithält, Wirkungen in die Welt hinein zu entfalten, die einem gedeihlichen Zusammenleben der Menschen gerade nicht dienlich sind. Es wird jedenfalls implizit angenommen, die Menschen würden aus ihrer „Kommunikation" mit der lebendigen „Verfassungschiffre" Gott nur solches in Erfahrung bringen, was dem gemeinsamen Leben in der Demokratie bekömmlich ist. Mit anderen Worten, es handelt sich bei dem in der Präambel zugrunde gelegten Gott um einen gutwilligen und gezähmten, und nicht so sehr um den eifersüchtigen und herrischen Gott, der die Menschen gegen sich und andere aufbringt. Übrigens war den Verfassungsvätern seinerzeit durchaus bewusst, dass der im Gottesbezug enthaltene Transzendenzvorbehalt anfällig für „missbräuchliche" Inanspruchnahmen sein würde. Theodor Heuss etwa, der spätere erste Bundespräsident, hatte bereits in den Beratungen des Grundgesetzes darauf hingewiesen, auch Hitler habe sich nicht gescheut, Gott für seine politischen Zwecke heranzuziehen und zu vereinnahmen, womit er deutlich machte, dass man einer verfassungsrechtlich-unbestimmten Rede von Gott gerade aus Ehrfurcht vor Gott entgegentreten könne.

Im Hintergrund des Vertrauensvorschusses an Gott in der Präambel stehen natürlich die Erfahrungen mit dem totalitären Regime des Nationalsozialismus, das ja, wie oben gestreift, von vielen als eine geradezu logische Konsequenz der „abendländischen Gottvergessenheit" begriffen worden ist. Die damals verbreitete Überzeugung, die Menschen seien in gewissem Sinne regelrecht außer sich geraten, weil sie Gott sträflich vernachlässigt hätten, fand auch in den Präambeln mehrerer Landesverfassungen unmittelbar Niederschlag; vor allem in der Bayerischen Landesverfassung hat

sie beredten Ausdruck gefunden. Dort heißt es nämlich zu Beginn: „Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen, und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des zweiten Weltkrieges geführt hat [...] gibt sich das bayerische Volk, eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung.“ Hinzu kam der günstige Umstand, dass die Kirchen im Ringen mit dem nationalsozialistischen Regime einen politischen Sinneswandel durchgemacht hatten: sie hatten erst durch die bittere Erfahrung der Unfreiheit gelernt, das demokratische Angebot der Freiheit wertzuschätzen. Nicht von ungefähr bedachte Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache 1944 erstmals in der Geschichte des beiderseitigen Verhältnisses seit dem blutigen Bruch in der Französischen Revolution die Demokratie mit Lob (Schnatz 1973: 341). Noch in der Weimarer Republik war das anders: beide Kirchen hatten beträchtliche Schwierigkeiten, sich zu der demokratischen Freiheit zu bequemen, geschweige denn zu bekennen, weil sie die (religiöse) Wahrheit freigab; vor allem die evangelische Kirche hatte sich daran gestört, für die erste deutsche Demokratie nicht mehr zu sein als eine „Religionsgesellschaft“ unter anderen, weshalb ihr dann auch der Vorwurf der Gottlosigkeit nicht erspart geblieben war. Sie hat sich erst im Jahre 1985 in der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ zu einer positiven Würdigung der liberalen Demokratie durchgerungen. Die katholische Kirche wurde bekanntlich bereits im „Kulturkampf“ von dem Protestantismus vereinnahmten Deutschen Kaiserreich unter Bismarcks Führung verprellt und auf Distanz gebracht. Umso schmerzlicher wurde von katholischer Seite später die Notwendigkeit der konfessionellen Parität empfunden. Das Prinzip beherrschte denn auch in der Bundesrepublik das Begegnungsgeschehen zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion – bis in die Besetzung öffentlicher Ämter hinein. Dabei wurde der Erhalt des interkonfessionellen Friedens und Gleichgewichts wesentlich durch den Umstand begünstigt, dass „die gewaltigen Wandlungen, die die Kriegskatastrophe auslöste, die Konfessionen stärker mischte, als sie es seit dem 16. Jahrhundert in Deutschland jemals gewesen waren“ (Graf Kielmansegg 2000: 415). Hinzu kam, dass die Katholiken zum ersten Mal in einem deutschen Staat nicht in der Minderheit waren. Diese Stellung gab ihnen Selbstbewusstsein und ermöglichte wohl zunächst die Gründung und später den Erfolg der christlichen Unionsparteien. Erst der „Konfessionsfrieden“ legte den Grund für ein komplementär-fürsorgliches Miteinander von Staat und Kirche, die zeitweilig als im Prinzip gleichrangige Partner gedacht wurden, die einander auf Augenhöhe mit Respekt begegnen.

Der veränderte historische Kontext, der dem Wirken des Christentums und der Kirchen außerordentlich günstig war, schlug sich unterdessen nicht nur in der „Verbeugung“ des Volkes vor Gott in der Präambel nieder. Darüber hinaus gelangten weitere religionsrechtliche Elemente in das Grundgesetz, die eine starke Nähe des demokratischen Staates zur Religion (in der konkreten Ausgestaltung zum Christen-

tum) und zu den Religionsgesellschaften (in erster Linie zu beiden großen Kirchen) zeigen. Zu diesen Elementen gehört auch der Religionsunterricht, der vom Grundgesetz als ordentliches Lehrfach an staatlichen Schulen garantiert ist. Im siebten Artikel des Grundgesetzes fordert der Verfassungsgeber, der Religionsunterricht solle – unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes – „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" erteilt werden, wobei den Erziehungsberechtigten das Recht eingeräumt wird, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen. Damals hatten die Verfassungsgeber natürlich vor allem die christlichen Kirchen vor Augen: sie sollten den zukünftigen Bürgern der Republik von Kindesbeinen an eine solide Werteerziehung angedeihen lassen, um ihre Fähigkeit zur Freiheit und Gemeinwohlverantwortung zu festigen.

Angesichts der allgemeinen politisch-moralischen Erschöpfung blieb wohl dem Staat damals nichts anderes übrig, als bei den Kirchen „Rückendeckung" zu suchen. Der Liberalismus mitsamt dem militanten rationalen Fortschrittsglauben, der im 19. Jahrhundert einen starken Gegenpart zum kirchlichen Einfluss bildete, hatte nach dem ungeheuerlichen Vergehen der Nazis am Menschen an Glaubwürdigkeit eingebüßt (Schneuner 1960: 253); er besaß bei den Menschen keine Zugkraft mehr und musste einer allgemeinen Verzweiflung und Ratlosigkeit weichen. Mit dem Heraufziehen des Kalten Krieges und der Teilung Deutschlands entstand wenig später eine Situation, in der der westdeutsche Staat sich zur Abgrenzungszwecken gegenüber dem im Ostblock forcierten kommunistischen Atheismus genötigt sah, sich den Kirchen noch weiter zu nähern. Die Frontstellung des Kalten Krieges begünstigte den „kirchlich-geistlichen Ausgleich staatsideeller Unterbilanz"; gerade die „geistige Lücke" des westdeutschen Nachkriegsstaates führte zur „Rückhaltsuche des Staates bei den Kirchen" (Quaritsch 1966: 457). Den beiden großen Kirchen kam dies durchaus gelegen; sie waren ihrer Überlieferung nach nicht gerade abgeneigt, die Annäherung des Staates zu erwidern. Und so kam es, dass das Verhältnis zwischen der Bundesrepublik und den Kirchen im ersten Jahrzehnt nach dem Krieg besonders im Zeichen eines reibungslosen, ja freundschaftlichen Miteinanders stand, in dem beide Seiten sich gegenseitig nach Kräften stützten. Dabei wurden Staat und Kirche als im Prinzip gleichrangige Partner gedacht, die einander auf gleicher Augenhöhe mit Respekt begegneten. Genau dies war Gegenstand der so genannten Koordinationslehre, die in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts das staatskirchenrechtliche Feld beherrschte (Walter 2006: 189 ff.). Aus der Autonomie und dem Selbstbestimmungsrecht der Kirchen wurde gefolgert, sie seien eigenständige Rechtsträger *sui generis*, deren Rechtsstellung nicht vom Staat eingeräumt, sondern letztlich von Gott gestiftet sei. Demnach hatte sich das Subordinationsverhältnis der Kirchen in ein ebenbürtiges Kooperationsverhältnis mit dem demokratischen Verfassungsstaat verwandelt. Diese Erklärung einer umfassenden Selbständigkeit und restlosen Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat ist freilich im Hintergrund der historischen Situation zu sehen; sie hatten in einem sich noch im Aufbau

befindenden Staat so viel Gewicht und Einfluss erlangt, dass sie glaubten, sich selbst kraft ihres göttlichen Stiftungscharakters außerhalb der demokratischen Rahmenordnung begeben und konstituieren zu können.

Dass diese Lesart der kirchlichen Autonomie mit der religionspolitischen Konzeption des Grundgesetzes schlicht nicht in Einklang zu bringen war, erwies sich später, als Konflikte im Verhältnis von Staat und Kirche hervor brachen, die von den staatlichen Autoritäten geschlichtet werden mussten. Immerhin zeigt aber das Aufkommen der Koordinationslehre, mit welcher Wucht die historischen Randbedingungen und die religionspolitische „Stimmungslage“ auf die Deutung und Rezeption der religionsrechtlichen Verfassungsartikel durchschlagen können; war doch die Rechtslage in der Bundesrepublik im Vergleich mit derjenigen von Weimar keine wesentlich andere. Mit dem bereits zitierten Satz, es bedeute nicht dasselbe, wenn zwei Verfassungen das gleiche sagten, hatte Rudolf Smend auf das variable Gewicht der historischen Faktizität hingewiesen. Tatsächlich beweist die Geschichte der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion immer aufs Neue: die Verfassung steht in einem lebhaften Austausch mit den gesellschaftspolitischen Verhältnissen, auf die sie hinwirkt und den Interpreten, die sie zu diesem Zwecke heranziehen.

Ab den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gab es denn auch eine Reihe von Entwicklungen und Verschiebungen, die für die Rezeption und Anwendung der religionsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes nicht ohne Folgen bleiben konnten. Zum einen hatte inzwischen der Staat seine Autorität in vollem Umfange wiederhergestellt und gefestigt, ohne dass ideologische Höhenflüge in den religiösen Bereich notwendig geworden wären; zum anderen lockerten sich allmählich die kirchlichen Milieus, die zunehmend von starken Pluralisierungstendenzen durchzogen wurden. Die erste der beiden Entwicklungen hatte zur Folge, dass die in den fünfziger Jahren propagierte Koordinationslehre durch eine „etatistische“ Gegenbewegung verdrängt wurde. In dem religionspolitischen Richtungsstreit betonten die Vertreter der „etatistischen Schule“[84] den Anspruch des souveränen Staates auf Letztentscheidung mit Nachdruck - gegen jegliche Bedenken und Anfechtungen seitens der kirchenfreundlichen Kreise. Demnach mussten auch die Kirchen sich

84 Stellvertretend für die etatistische Selbstbehauptung sei Helmut Quaritsch genannt, der bezeichnenderweise mit fundierten Arbeiten zum Souveränitätsprinzip hervorgetreten ist. Seine Kritik an der Koordinationslehre formulierte er in zwei Aufsätzen; der erste erschien gleich im ersten Band der Zeitschrift *Der Staat* im Jahr 1962, der zweite vier Jahre später ebendort – was freilich wiederum kein Zufall sein dürfte, trägt doch die u. a. von Ernst-Wolfgang Böckenförde herausgegebene Zeitschrift ihr Programm gewissermaßen im Titel.

einfügen in die allgemeine Rahmenordnung des demokratischen Rechtsstaates, was im Konfliktfall ihre Unterordnung bedeuten mochte.

Daran konnte es dann auch keinen Zweifel geben, als das Bundesverfassungsgericht ab Anfang der sechziger Jahre auf den Plan trat, um über die allmählich hervorbrechenden Konflikte im religionspolitischen Spannungsfeld das letzte Wort auszusprechen. Da die Zahl und Intensität der Konflikte im Begegnungsgeschehen zwischen Staat und Religion im Laufe der Zeit an Zahl und Dichte zunahmen – dies war eine Folge der oben erwähnten zweiten gesellschaftspolitischen Entwicklung hin zu mehr Pluralisierung und Individualisierung im religiösen Erleben der Menschen –, hat die höchstrichterliche Instanz der Bundesrepublik seitdem eine rege Rechtsprechung zum umkämpften religionspolitischen Feld entfaltet. Dadurch ist sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – genauso wie der Supreme Court in den Vereinigten Staaten von Amerika – zum ersten religionspolitischen Akteur des Landes vorgerückt. Auch sie versucht anhand der an sie herangetragenen Konfliktfälle immer wieder aufs Neue, sowohl dem demokratischen Staat als auch den Religionen das ihnen jeweils Zustehende zukommen zu lassen. Obwohl dies eine durchaus heikle Aufgabe ist, ist es dem Bundesverfassungsgericht bisher weitgehend gelungen, die religionspolitischen Herausforderungen der Gesellschaft zu bewältigen.

An der religionsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik hat die deutsche Wiedervereinigung im Jahr 1990 rein äußerlich jedenfalls nichts geändert; indirekt jedoch dürfte sie großen Einfluss auf das Zusammenspiel von Staat und Kirche nehmen, indem sie die Tendenz der Säkularisierung religiöser Erfahrung im Land massiv verstärkt hat. Denn der vom kommunistischen Regime forcierte Atheismus hat tiefe Spuren in die Gesellschaft eingegraben: die überwältigende Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung gehörte 1991 keiner Konfession oder Religion an (Casanova 2007: 354). Allein aufgrund dieses religionssoziologischen Befundes kann der deutschen Wiedervereinigung die Qualität eines historischen Schwellenereignisses nicht abgesprochen werden. Umso erstaunlicher ist es, mit welcher Leichtigkeit die Politik darüber hinweg ging. Die Frage der Legitimität der religionspolitischen Ordnung wurde nicht einmal ernsthaft aufgeworfen, geschweige denn verhandelt. Die einzige Infragestellung erfolgte 1993 im Rahmen der Beratungen der Gemeinsamen Verfassungskommission von Deutschem Bundestag und Bundesrat seitens der Bündnis 90/Die Grünen und der PDS. Die Mehrheit war hingegen der Überzeugung, dass eine grundsätzliche Neuordnung nicht angezeigt sei, da sich das staatskirchenrechtliche System des Grundgesetzes bewährt habe (Mückl 2007: 46).

5. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts

Der demokratische Souverän hat im Jahre 1949 kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt den Religionen einen „Ort" in der politischen Rahmenordnung des Grund-

gesetzes zugewiesen, auch wenn er im Grunde mit der Verbeugung vor Gott in der Präambel anerkannte, dass dieser den gesetzten Rahmen sprengt. Er setzte nach dem Vorbild der amerikanischen Demokratie eine höchstrichterliche Instanz ein, die als Hüterin der Verfassung im Zweifelsfalle über deren Geltung entscheiden sollte. Dem entsprechend fiel es dem Bundesverfassungsgericht zu, den „Ort“ der Religion im demokratischen Gemeinwesen im Bedarfsfalle zu aktualisieren - stets auf der Grundlage der religionsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes. Tatsächlich gilt das Grundgesetz auch hier, um es mit Rudolf Smend zu sagen, „praktisch so, wie das Bundesverfassungsgericht es auslegt“; seit Anfang der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts markiert es anhand konkreter Konflikte immer aufs Neue, wo die Grenzen zwischen demokratischem Staat und Religion(en) im Einzelnen verlaufen sollen. Verglichen mit dem Religionsrecht der amerikanischen Verfassung, das ja aus einem lapidaren Satz im ersten Zusatzartikel besteht, fällt auf, wie ausführlich, ausdifferenziert und präzise die deutschen Regelungselemente geraten sind. Dennoch bieten auch sie genug Raum für unterschiedliche Deutungen und Anwendungen – zumal sie einen historisch disparaten Corpus bilden, der in seinem Normenbestand tendenziell Spannungen enthält, die so oder anders aufgelöst werden können, je nachdem, in welche Richtung Gewichtungen vorgenommen werden. Mehr noch, aus der elementaren Offenheit der religionsverfassungsrechtlichen Normen lassen sich in einer Gesamtschau sogar unterschiedliche Verhältnismuster von Staat und Religionen gewinnen – von der bereits erwähnten Koordinationslehre bis hin zur radikalen Trennung nach dem amerikanischen Muster. Während diese einseitigen Positionen in der religionsrechtlichen Literatur immer wieder bezogen worden sind, hat das Bundesverfassungsgericht in seiner bisherigen Rechtsprechung der Versuchung widerstanden, durch ideologische Interpretationsstrategien das vielschichtige Religionsrecht zu überwältigen.

Gleichwohl hat es sich mit einer gewissen Freude an Prinzipien daran gewagt, die religionsrechtlichen Regelungselemente des Grundgesetzes ansatzweise zu einer schlüssigen Konzeption auszubauen bzw. zusammenzufassen. Die höchstrichterliche Instanz hat bereits in ihrer frühen Rechtsprechung in der weltanschaulich-religiösen Neutralität ein allgemeines Merkmal des deutschen Verhältnismusters von Demokratie und Religionen erblickt; bis heute hält sie an dieser prinzipiellen Aussage fest, die sie erstmals in einer Entscheidung aus dem Jahr 1965 durch eine selektive Rezeption der religionsrechtlichen Verfassungsnormen getroffen hat. Das Bundesverfassungsgericht leitete in seinem Urteil zur badischen Kirchenbausteuer vom 14. Dezember 1965 aus einer Reihe von Freiheitsverbürgungen des Grundgesetzes die Pflicht des demokratischen Staates zur weltanschaulich-religiöser Neutralität ab und erklärte ihn konsequent zum „Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person“. Die Begründungslast war im Einzelnen getragen von der Gewährleistung der Gewissens- und Religionsfreiheit, vom Gleichbehandlungsgebot (spezieller Gleichheitssatz), nochmals betont durch das Diskriminierungsverbot (insbe-

sondere bei der Ämtervergabe), und von der bündig minimalen Vorgabe „Es besteht keine Staatskirche“.[85] Um dem nahe liegenden (Miss-)Verständnis vorzubeugen, die getroffene Auswahl religionsverfassungsrechtlicher Vorgaben zur Charakterisierung des religionspolitischen Systems könne letztlich nur zulasten der Geltung anderer Bestimmungen angehen, heben die Richter mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass die inkorporierten Weimarer Artikel vollgültiges Verfassungsrecht der Bundesrepublik seien und gegenüber den anderen Bestimmungen des Grundgesetzes nicht etwa auf einer Stufe minderen Rechts stünden. Die Verfassung solle daher, verlangen sie, möglichst als ein stimmiges Sinngefüge interpretiert werden, das eine einheitliche Ordnung des politischen und gesellschaftlichen Lebens begründet; konkret sollen die religionsrechtlich relevanten Bestimmungen so ausgelegt werden, dass sie mit den „elementaren Grundsätzen des Grundgesetzes, insbesondere den Grundrechten, und seiner Werteordnung vereinbar sind“ (BVerf–GE 19, 206, (220)). Über den Bedeutungsgehalt des Verbots einer Staatskirche und der weltanschaulich-religiösen Neutralität geben die Richter indessen keine nähere Auskunft, es heißt lediglich, das Grundgesetz verwehre die Einführung „staatskirchlicher Rechtsformen“ und untersage die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse.

In einem fünf Jahre zuvor ergangenen Urteil, in dem es um die Frage ging, ob jemand, der einem Mitgefangenen Tabak verspricht, um ihn zum Kirchenaustritt zu bewegen, sich auf die Glaubensfreiheit berufen darf, hatte das Gericht die Gelegenheit ergriffen, allgemeine Überlegungen zum neutralen Staat und zum Gegenstand der Religionsfreiheit anzustellen. Es stellt zunächst fest, das Grundgesetz habe dem Einzelnen mit der Glaubensfreiheit einen Rechtsraum gewährleistet, in dem er sich die Lebensform zu geben vermöge, die seiner Überzeugung entspreche, mag es sich dabei um ein religiöses Bekenntnis oder eine irreligiöse oder gar religionsfeindliche Weltanschauung handeln. Sodann folgt die Erklärung, der weltanschaulich neutrale Staat könne und dürfe den Inhalt der Glaubensfreiheit nicht näher bestimmen, weil

---

85 Der entscheidende Satz lautet: „Das Grundgesetz legt durch Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.“ BVerfGE 19, 206 (216). Ernst-Wolfgang Böckenförde bemerkt in einem Aufsatz über die weltanschaulich-religiöse Neutralität, die in diesem Satz enthaltenen Bestimmungen könnten in der Tat nicht als ein „Bündel zufällig gleichlaufender Einzelnormierungen ohne prinzipiellen Gehalt“ verstanden werden; denn sie seien Niederschlag und Konkretisierung des dem (demokratischen) Staat von seinem (normativen) Ursprung her eingestifteten Prinzips, gemeinsame Ordnung und gemeinsames Haus für alle seine Bürger zu sein, ohne Rücksicht auf deren religiöse oder weltanschauliche Überzeugung (Böckenförde 1975: 129).

er den Glauben und Unglauben seiner Bürger nicht bewerten dürfe. Dennoch, wird aber dann einschränkend hinzugefügt, könne sich auf die Religionsfreiheit nicht berufen, wer die Schranken übertrete, die die allgemeine Wertordnung des Grundgesetzes errichtet habe. Ein Missbrauch der Religionsfreiheit liege konkret dann vor, wenn die Würde anderer verletzt werde, von der ja bekanntlich die grundrechtliche Wertordnung ihren Ausgang nehme. Das Grundgesetz habe folglich „nicht irgendeine, wie auch immer geartete freie Betätigung des Glaubens schützen wollen, sondern nur diejenige, die sich bei den heutigen Kulturvölkern auf dem Boden gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung herausgebildet hat“ (BVerfGE 12, 1 (4)).

Einige Jahre später hat das Bundesverfassungsgericht diesen „Kulturvorbehalt“ zurückgenommen und die damit verbundene restriktive Auslegung der Religionsfreiheit korrigiert. In dem Beschluss vom 16. Oktober 1968 zur „Aktion Rumpelkammer“ stellt es klar, die Freiheit zur Religion und ihrer ungestörten Ausübung sei nicht nur den Mitgliedern christlicher Kirchen und Religionsgemeinschaften, sondern auch den Angehörigen anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gewährleistet. Dabei dürfe die zahlenmäßige Stärke einer derartigen Gemeinschaft oder ihre soziale Relevanz keine Rolle spielen. Dies folge nicht zuletzt aus dem für den demokratischen Staat verbindlichen Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität und dem Grundsatz der Parität der Bekenntnisse. Darüber hinaus solle, verlangen die Richter, der Schutzbereich der Religionsfreiheit gegenüber seinem historischen Inhalt extensiv ausgelegt werden; sie umfasse nämlich - gleichgültig, ob es sich um ein religiöses Bekenntnis oder eine religionsfremde oder religionsfreie Weltanschauung handele – nicht nur die innere Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben, d.h. einen Glauben zu bekennen, zu verschweigen, sich von dem bisherigen Glauben loszusagen und einem anderen Glauben zuzuwenden, sondern ebenso die Freiheit des kultischen Handelns, des Werbens und der Propaganda. Demnach sollten also „nicht nur kultische Handlungen und Ausübung sowie Beachtung religiöser Gebräuche wie Gottesdienst, Sammlung kirchlicher Kollekten, Gebete, Empfang der Sakramente, Prozession, Zeigen von Kirchenfahnen, Glockengeläute, sondern auch religiöse Erziehung, freireligiöse und atheistische Feiern sowie andere Äußerungen des religiösen und weltanschaulichen Lebens“ zur Religionsausübung gehören (BVerfGE 24, 236, (246)). Für eine solche umfassende Lesart der Religionsfreiheit spreche der Umstand, argumentieren die Richter, dass sie nicht mehr wie in der Weimarer Verfassung durch einen ausdrücklichen Gesetzesvorbehalt eingeschränkt sei, wie sie ja überhaupt einen besonderen Schutzrang genieße – was sich übrigens historisch „aus der Vorstellung eines besonderen exercitium religionis, insbesondere aber aus der Abwehrhaltung gegenüber den Störungen der Religionsausübung unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft“ erklären lasse. Der religiös-neutrale Staat sei zwar grundsätzlich verpflichtet, verfassungsrechtliche Begriffe nach neutralen, allgemeingültigen, nicht konfessionell

oder weltanschaulich gebundenen Gesichtspunkten zu interpretieren, doch verletzte er das vom Grundgesetz verbürgte Recht der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf Eigenständigkeit und Selbstbestimmung, wenn er bei der Bestimmung und Würdigung dessen, was Religion(-sausübung) sein solle, nicht auf deren Selbstverständnis zurückgreife.

In dem genannten Fall stand die Frage zur Debatte, wie weit die Religionsfreiheit, und damit eng verbunden der Anspruch des Individuums, über sich selbst zu verfügen, in einem demokratischen Gemeinwesen letzten Endes reichen kann. Konkret ging es um Leben und Tod eines Menschen: ein Mann saß auf der Anklagebank, weil er es aus religiöser Glaubensüberzeugung unterlassen hatte, seine nach der Geburt eines Kindes im Sterben liegende Ehefrau zur Annahme medizinischer Behandlung zu bewegen bzw. sie gegen ihren – ebenso religiös bestimmten – Willen ins Krankenhaus einzuweisen, anstatt im gemeinsamen Gottesvertrauen betend auszuharren, mit der Folge, dass sie am Ende dahinschied. Das Justizministerium des Landes Baden-Württemberg befand, das Recht auf Leben nehme einen herausragenden Platz im „Wertesystem" des Grundgesetzes ein und sei daher geeignet, die Religionsfreiheit in die Schranken zu weisen. Es ging hier eben auch um die enge Verbindung des normativen Selbstverständnisses von Individuen und demokratischem Gemeinwesen, darum, ob und inwiefern die gemeinsam eingegangene Verpflichtung zum bzw. auf das Leben in einer Demokratie den Individuen selbst und im Umgang miteinander auferlegt werden kann; kurzum, ob der Staat die bewusste Inkaufnahme des eigenen Todes etwa im Namen Gottes als einen legitimen und letzten Gebrauch der Autonomie und Freiheit des Menschen hinnehmen oder gar gutheißen kann, solange dabei niemandem Schaden zugefügt wird.

Das Gericht respektierte im Ergebnis die Entscheidung des Ehepaars und bewertete die unterlassene Hilfe seitens des Ehemanns als noch legitimen Gebrauch ihrer Religionsfreiheit; die Richter kamen zu dem Schluss, der demokratische Staat könne nicht verlangen, im Konfliktfall entgegen religiösen Überzeugungen den Partner von einer Entscheidung abzubringen, die getragen sei vom geteilten Glauben, gehe es dabei auch um das Leben selbst. Der Fall wäre aber angesichts der väterlichen Verpflichtungen gegenüber den Kindern anders zu beurteilen, meinen die Richter, wenn der Angeklagte unter dem Vorwand der eigenen Glaubensüberzeugung es hätte darauf ankommen lassen wollen, seine Ehefrau sterben zu lassen und seinen Kindern damit die Mutter zu nehmen. Gerade dies jedoch sei erkennbar nicht die Absicht des Vaters gewesen. Denn die Frau selbst hatte mehrfach im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte ihren Willen kundgetan, sich nicht Medizinern, sondern Gott anzuvertrauen. Die Religionsfreiheit, die vom Bundesverfassungsgericht dahingehend ausgelegt worden ist, dass sie eine individuelle Lebensform gemäß der religiösen Glaubenshaltung zu begründen und zu schützen vermag, schloss eben die Möglichkeit der Selbstaufgabe ein. Selbst wenn die Inkaufnahme des eigenen Todes aus Vertrauen in Gotteher ein extremer Grenzfall sein dürfte, macht er zweierlei deut-

lich: zum einen zeigt er, in welchem engen Zusammenhang das normative Selbstverständnis eines demokratischen Gemeinwesens mit demjenigen der Individuen stehen kann, gerade in diesem von der Religion abgesteckten und bestellten sensiblen Bereich, in dem es um die letzten Fragen des menschlichen Lebens geht; zum anderen geht aus ihm hervor, dass die Religionsfreiheit des einen nicht nur mit der Religionsfreiheit anderer, sondern mit anderen „Verfassungsgütern" (hier: das menschliche Leben) kollidieren kann, so dass am Ende eine Abwägung stattfinden muss.

Diese Struktur lässt sich auch in den Konflikten, die seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts an mehreren Stellen im Verhältnis von demokratischem Staat und Religionen in der Bundesrepublik aufgebrochen sind, nachweisen. Zwei religionspolitische „Reibungsorte" seien im Folgenden zum Zwecke der systematischen Erfassung höchstrichterlicher Rechtsprechung hervorgehoben: das Gericht und die öffentliche Schule. Die dem Bundesverfassungsgericht aus diesen beiden Bereichen vorgelegten Konflikte waren angesiedelt im Spannungsfeld von legitimen Selbstverfügungsansprüchen des demokratischen Kollektivs, die sich in staatsbürgerlichen Pflichten manifestierten und individueller/kollektiver Religionsfreiheit; sie kreisten allesamt um die Frage, ob, und wenn ja, in welchem Ausmaß dem demokratisch organisierten weltanschaulich-religiös neutralen Staat erlaubt sein kann, sich religiöser Bezüge und Inhalte zu bedienen. Dabei ging es nicht zuletzt darum, die negative Religionsfreiheit von Individuen und Gruppen mit der positiven Religionsfreiheit in einen Ausgleich zu bringen und darüber berechtigte Interessen und Zielsetzungen eines demokratischen Gemeinwesens nicht aus den Augen zu verlieren. Von dieser Grundspannung geben die religionsrechtlichen Urteile des Bundesverfassungsgerichts seit Anfang der siebziger Jahre beredtes Zeugnis.
Illustriert sei dies zunächst an zwei Entscheidungen, die in dem besagten Zeitraum zur Zulässigkeit religiöser Bezüge im Gericht ergangen sind. Das eine hatte die Kreuze im Gerichtssaal zum Gegenstand, das andere betraf die Ablehnung des Zeugeneides aus Glaubensgründen. In einem Beschluss vom 11. April 1972 setzten sich die Richter mit der Klage eines evangelischen Pfarrers auseinander, der sich unter Berufung auf sein Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit geweigert hatte, den obligatorischen Zeugeneid zu leisten, sei es mit oder ohne religiösem Bezug, weil ihm nach den Worten Christi in der Bergpredigt (Matt. 5, 33-37) jedes Schwören untersagt sei. Das Landgericht Düsseldorf hatte aufgrund der kategorischen Verweigerung jeglicher Eidesleistung eine Ordnungsstrafe gegen ihn verhängt und ihn zur Übernahme der durch die Weigerung verursachten Kosten verpflichtet. Das Oberlandesgericht bekräftigte daraufhin, die vorgebrachten Gewissensgründe rechtfertigten nicht die Eidesverweigerung, so beachtenswert sie auch sein sollten. Die Eidesleistung durch Zeugen sei eine allen Staatsbürgern auferlegte Pflicht und als solche Bestandteil der verfassungsmäßigen Ordnung. Wenn der vom Grundgesetz inkorporierte Artikel 136 der Weimarer Verfassung (im Absatz 3) verlange, dass niemand zur Benutzung einer re-

ligiösen Eidesform gezwungen werden dürfe, folge hieraus, dass jedermann im Rahmen der geltenden Gesetze verpflichtet werden könne, den Eid ohne religiöse Beteuerung abzulegen. Der Zeugeneid sei, argumentierte das Oberlandesgericht, im gerichtlichen Verfahren als Mittel der Wahrheitsfindung schlicht unverzichtbar, und dürfe daher nicht der Gewissensentscheidung jedes Einzelnen anheim gestellt werden. Die Bundesverfassungsrichter hingegen gaben mehrheitlich dem Anliegen des Pfarrers Recht und annullierten das Urteil der unteren Gerichtsinstanzen. Zwar komme der ohne Anrufung Gottes geleistete Zeugeneid nach der Wertordnung des Grundgesetzes einer „rein weltliche(n) Bekräftigung der Wahrheit einer Aussage ohne religiösen oder in anderer Weise transzendenten Bezug“ gleich (BVerfGE 33, 23 (26)); gleichwohl sei aber die gegenteilige Auffassung bzw. Glaubensüberzeugung, nach der jeder Eid gegen Gottes Willen gerichtet sei, von der Religionsfreiheit gedeckt. Denn als spezifischer Ausdruck der garantierten Menschenwürde schütze die Religionsfreiheit gerade auch die vereinzelt auftretende Glaubensüberzeugung, die von den Lehren der Kirchen und Religionsgemeinschaften abweiche. Dem demokratischen Staat sei es ohnehin verwehrt, die Glaubensüberzeugungen seiner Bürger zu bewerten oder gar als „richtig“ oder „falsch“ zu bezeichnen. Um dem Schutzanspruch des Pfarrers Rechtskraft verleihen zu können, genüge es, dass seine Glaubenshaltung durchaus plausibel sei, da sie eine gewisse Stütze im Wortlaut der Bibel finde und überdies auch von einer Richtung der neueren Theologie vertreten werde. In einem Staat, der die Menschenwürde zum „obersten Verfassungswert“ erkläre und die Glaubensfreiheit unverwirkbar garantiere, müsse jedenfalls für eine solche Glaubenshaltung Platz sein. Mehr noch, es sei geradezu kennzeichnend für einen solchen demokratischen Staat, dass er auch „Außenseitern und Sektierern die ungestörte Entfaltung ihrer Persönlichkeit gemäß ihren subjektiven Glaubensüberzeugungen gestattet, solange sie nicht in Widerspruch zu anderen Wertentscheidungen der Verfassung geraten und aus ihrem Verhalten deshalb fühlbare Beeinträchtigungen für das Gemeinwesen oder die Grundrechte anderer erwachsen“ (BVerfGE 33, 23 (29)). Letzteres könne bei dem vorliegenden Fall ausgeschlossen werden; weder seien durch das Ausbleiben des Zeugeneides Grundrechte Dritter noch mit Verfassungsrang ausgestattete Gemeinschaftsinteressen verletzt. Das Interesse der staatlichen Gemeinschaft an einer funktionstüchtigen Rechtspflege werde durch die „Hinnahme“ einer gegen die Zulässigkeit des Eides gerichteten Glaubensentscheidung im Einzelfall nicht beeinträchtigt. Die Freistellung von der gesetzlichen Eidespflicht hebe die allgemeine Gültigkeit der Norm nicht auf; der Staat lasse lediglich im Einzelfall eine Ausnahme zu, um einen unausweichlichen, den Betroffenen in seiner geistig-sittlichen Existenz als autonome Persönlichkeit berührenden Konflikt zwischen staatlichem Gebot und individuellem Glaubensgebot zu lösen.

Ähnlich verfuhr und argumentierte das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 17. Juli 1973, in dem es um die Zulässigkeit von Kreuzen im Gerichtssaal ging. Ein jüdischer Rechtsanwalt hatte am Verwaltungsgericht Düsseldorf auf dem

Richtertisch ein Kruzifix erblickt, und daraufhin als verfassungswidrig beanstandet und wegen Besorgnis der Befangenheit den Vorsitzenden abgelehnt. Den Ablehnungsantrag hatte das Verwaltungsgericht seinerseits zurückgewiesen und sich dabei erlaubt, darauf hinzuweisen, dass die Anbringung von Kreuzen in Gerichtssälen weder gegen den Rechtsstaatsgedanken noch gegen den Grundsatz der richterlichen Unabhängigkeit verstoße; auch verletze sie nicht, meinten die Richter, die Gewissens- und Glaubensfreiheit oder die Menschenwürde der am Prozess beteiligten Personen. Genau dies rügte aber der Rechtsanwalt jüdischen Glaubens durch seine Verfassungsbeschwerde. Er sah darin eine eklatante Verletzung seiner Gewissens- und Glaubensfreiheit sowie des strikten weltanschaulich-religiösen Neutralitätsgebots. Als besonders provozierend und unerträglich habe er es zumal als Jude empfunden, unter einem Kruzifix ein Gerichtsverfahren führen zu müssen, gab er zu Protokoll, da seine Glaubensbrüder in Deutschland Jahrhunderte lang auch unter dem Kruzifix und in dessen – sei es auch verfälschtem oder missbrauchtem – Geiste verfolgt und entwürdigt worden seien (BVerfGE 35, 366 (369)). Während das Kreuz für die Christen ein einigendes Symbol bedeute, werde es am falschen Ort zu einem trennenden, das friedliche Zusammenleben der Menschen belastenden Zeichen der Zwietracht, das zudem grundlos die Prozessführung störe. Die Richter des Bundesverfassungsgerichts gehen in ihrem Beschluss zunächst auf die Funktion des Kreuzes im Gerichtssaal ein; soweit die Anbringung eines Kreuzes in einem Gerichtssaal nicht lediglich der künstlerischen Ausschmückung des Raumes diene, werde sie im Allgemeinen damit gerechtfertigt, es solle demjenigen, der den Eid mit religiöser Beteuerung leisten will, einen „Schwurgegenstand“ zur Verfügung stellen. Wenn die Schwurkreuze auf Verlangen von Eidespflichtigen bereitgestellt würden, bestünden – entgegen der Auffassung des Klägers – keine verfassungsrechtlichen Bedenken. Dabei könne dahingestellt bleiben, ob der demokratische Staat verpflichtet sei, sie bereitzustellen oder aber ihre Verwendung vollends den Eidespflichtigen zu überantworten. Von einer solchen begrenzten Funktion sei allerdings die Situation zu unterscheiden, in der die Gerichtssäle ständig mit Kreuzen ausgestattet seien; sei es, dass sie als Standkreuz auf dem Richtertisch stünden, sei es, dass sie an der Wand hinter dem Richtertisch angebracht seien. Man müsse unter diesen Umständen davon ausgehen, dass der Eindruck entstehen könne, der Staat bekunde eine „enge Verbundenheit mit christlichen Vorstellungen“. Denn das Kreuz gelte von alters her als symbolischer Inbegriff des christlichen Glaubens, ja als „Sinnbild des Leidens und der Herrschaft Christi“ (BVerfGE 35, 366(374)). Fraglich sei daher, ob etwaige Zweifel über die Berechtigung von Kreuzen in Gerichtssälen dadurch ausgeräumt werden könnten, dass die Gerichte das „markante Symbol“ des christlichen Glaubens im Wege ausdrücklicher Interpretation auf die „bloße Bedeutung eines Schwurgegenstandes“ reduzierten, den andere Prozessbeteiligte nicht zur Kenntnis zu nehmen bräuchten. Es müsse letztlich anerkannt werden, dass sich einzelne Prozessbeteiligte durch die für sie unausweichliche Zwangs-

situation, unter dem Kreuz einen Rechtsstreit führen zu müssen, in ihrer Gewissens- und Religionsfreiheit verletzt fühlen können. Doch bedeute dies nicht, dass die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kreuzen als solche verfassungswidrig sei, weil sie gegen die weltanschaulich-religiöse Neutralität des demokratischen Staates verstoße. Auch wenn die Richter sich eine Erörterung dieser prinzipiellen Frage ausdrücklich versagen, weil sie eine solche für die Lösung des ihnen vorgelegten Falles für irrelevant erachten, machen sie deutlich, dass die Kreuze und Kruzifixe in den Gerichtssälen eher ausnahmsweise unter Berücksichtigung des Einzelfalles entfernt werden sollten. In ihren Überlegungen gehen sie zunächst davon aus, dass weite Kreise der Bevölkerung gegen die Anbringung von Kreuzen nichts einzuwenden hätten; sodann folgt die wichtige Aussage und Einschätzung, das Maß der in der Kreuzesausstattung möglicherweise zutage tretenden „Identifikation" mit spezifisch christlichen Anschauungen sei nicht derart, dass die Teilnahme an Gerichtsverhandlungen in einem entsprechenden Gerichtssaal von Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Regel als unzumutbar empfunden werden müsste. Denn das bloße Vorhandensein eines Kreuzes verlange weder eine eigene Identifizierung mit den darin symbolhaft verkörperten Ideen oder Institutionen, noch ein irgendwie geartetes aktives Verhalten (BVerfGE 35, 366(375)). Damit hat das Bundesverfassungsgericht im Ergebnis dem Anliegen des jüdischen Rechtsanwalts nur insoweit stattgegeben, als es ihn selbst betraf; ein prinzipielles Verbot von Kreuzen und Kruzifixen in Gerichtssälen wurde jedenfalls nicht ausgesprochen.[86]

86 In dem Rechtsgutachten, das Ernst-Wolfgang Böckenförde 1970 im Auftrag des Kommissariats der Katholischen Bischöfe Nordrhein-Westfalens für das vom jüdischen Rechtsanwalt angestrengte Verfahren erstattet hat und im Jahre 1975 veröffentlicht wurde, weil es nicht eingebracht worden ist in das Verfahren, stimmt der Staatsrechtler im Ergebnis mit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts überein, obwohl er am Ende seines Argumentationsganges eindeutig zu dem Schluss kommt, dass die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kreuz oder Kruzifix „objektiv verfassungswidrig" sei, weil sie im Widerspruch zum Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität stehe (Böckenförde 1975: 139). Genau genommen unterscheidet er zwischen einem gesellschaftlichen und einem staatlichen Bereich und verlangt vom demokratischen Staat, dass er im ersteren eine offene und wohlwollende Neutralitätshaltung und im letzteren eine eher distanzierende Neutralitätshaltung einnehmen solle. Jedenfalls lässt er keinen Zweifel daran, dass die Rechtsprechung zum Kernbereich der hoheitlichen, alle Bürger ohne Ausnahme ergreifenden Staatsfunktionen gehört und der demokratische Staat sich gerade darin im strikten Sinn als Heimstatt aller Bürger bewähren muss, indem er sich einer distanzierenden Neutralität (im Sinne einer strikten Nichtidentifikation mit den weltanschaulich-religiösen Kräften der Gesellschaft) befleißigt (ebd.: 132). Eine offene und übergreifende

Die höchstrichterliche Instanz der Bundesrepublik hat sich auch sonst in ihren Entscheidungen aus dem Zeitraum um eine pragmatische Schonung der christlichen Elemente und Bezüge des demokratischen Staates bemüht gezeigt, zumal in der öffentlichen Schule. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts erging eine Reihe von Entscheidungen zu Konflikten in der und um die öffentliche Schule, in denen die Richter geneigt sind, der christlichen Religion möglichst breiten Entfaltungsraum und günstige Bedingungen angedeihen zu lassen. Erwähnt seien im Folgenden zwei Urteile; das eine hatte die christliche Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung zum Gegenstand, das andere betraf das Schulgebet.

Am 17. Dezember 1975 verfügte das Bundesverfassungsgericht, die christliche Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung sei als öffentliche Schulform mit dem Grundgesetz vereinbar; entgegen der Meinung des Beschwerdeführers verstoße sie weder gegen die Gewissens- und Religionsfreiheit des Kindes oder das Elternrecht, noch gegen die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates. Da es in einer pluralistischen Gesellschaft faktisch unmöglich sei, bei der weltanschaulichen Gestaltung der öffentlichen Pflichtschule allen Elternwünschen angemessen Rechnung zu tragen, müsse davon ausgegangen werden, dass sich der Einzelne nicht uneingeschränkt auf seine Religionsfreiheit berufen könne. Ohnehin hätten die Eltern kein positives Bestimmungsrecht, aufgrund dessen sie vom Staat die Einrichtung von Schulen bestimmter religiöser oder weltanschaulicher Prägung verlangen könnten; ein solches ergebe sich weder aus dem Elternrecht noch aus dem Grundrecht der Religionsfreiheit. Allein die vom Grundgesetz vorgesehenen Privatschulen seien geeignet, spezifische Erziehungswünsche der Eltern zu erfüllen. Die Ausschaltung aller weltanschaulich-religiösen Bezüge würde, argumentieren die Richter weiter, die bestehenden Spannungen und Differenzen nicht neutralisieren, sondern diejenigen Eltern in ihrer Glaubensfreiheit benachteiligen, die eine christliche Erziehung ihrer Kinder wünschten und von Staats wegen gezwungen würden, diese in eine „laizistische Schule“ zu schicken (BVerfGE 41, 29 (50)). Da die Religionsfreiheit allen gleichermaßen einen Anspruch auf die Verwirklichung ihrer autonomen Persönlichkeit in weltanschaulich-religiöser Hinsicht einräume, sei in der öffentlichen Schule ein Spannungsverhältnis zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit unvermeidlich. Folglich obliege es dem demokratischen Landesgesetzgeber, im öffentlichen Willensbildungsprozess unter Berücksichtigung der verschiedenen Auffassungen und Interessen einen für alle zumutbaren Kompromiss zu suchen. Dabei sei durchaus denkbar, dass die einzelnen Länder zu verschiedenen Regelungen kommen, weil bei dem zu findenden Mittelweg auch Schultraditionen, die kon-

---

Neutralität wäre dagegen, folgt man Böckenförde, etwa in der öffentlichen Schule angebracht, wo der Staat sich mit der Gesellschaft trifft.

fessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung und ihre mehr oder weniger starke religiöse Verwurzelung berücksichtigt werden könnten. Dies bedeute aber nicht, dass die Entscheidung über die weltanschaulich-religiöse Gestalt der Pflichtschule allein durch demokratische Mehrheitsentscheidung getroffen werden dürfe. Denn die Religionsfreiheit solle gerade auch das Bekenntnis und die Weltanschauung der Minderheit vor Beeinträchtigung durch die Mehrheit schützen. Daher sollten die Länder einzelne zulässige Schulformen nur bei Sicherstellung ausreichender Ausweichmöglichkeiten zur öffentlichen Regelschule erklären dürfen. Darüber hinaus wird vorausgesetzt, dass die gewählte Schulform, soweit sie Einfluss auf die Glaubensentscheidungen der Kinder nehmen kann, nur das „Minimum an Zwangselementen" enthält. Die öffentliche Schule dürfe, konkretisieren die Richter, keine missionarische Schule sein und keine Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte beanspruchen. Das Erziehungsziel insgesamt dürfe – freilich außerhalb des Religionsunterrichts, zu dessen Besuch niemand gezwungen werden könne – nicht christlich-konfessionell fixiert sein. Die Bejahung des Christentum in den profanen Fächern habe sich in erster Linie auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors, wie er sich in der abendländischen Geschichte herausgebildet habe, zu beziehen, nicht auf die Glaubenswahrheit als solche;[87] nur dann sei sie auch gegenüber dem Nichtchristen durch das Fortwirken geschichtlicher Gegebenheiten legitimiert (BVerfGE 41, 29 (52)). Das Grundgesetz lege nicht einen „ethischen

87 In dem ebenso am 17. Dezember 1975 ergangenen Beschluss zur bayerischen Gemeinschaftsschule, in der die Kinder nach den „gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse" unterrichtet und erzogen werden sollten, schreibt das Bundesverfassungsgericht zur allgemeinen Bedeutung des Christentums: „Zweifellos ist das Christliche – als Ganzes gesehen – ein Stück abendländischer Tradition. Die Werte, die den christlichen Bekenntnissen gemeinsam sind, und die ethischen Normen, die daraus abgeleitet werden, äußern aus der gemeinsamen Vergangenheit des abendländischen Kulturkreises eine gewisse verpflichtende Kraft; denn die gesamte abendländische Kultur ist weitgehend vom Christentum geprägt worden. Dieses gemeinsam Christliche braucht aber mit den konkreten Glaubensinhalten der einzelnen christlichen Bekenntnisse nicht unbedingt identisch zu sein. Es wäre auch nicht Sache des religiös-weltanschaulich neutralen Staates, darüber zu befinden, welches die grundsätzlichen *Glaubensinhalte* der verschiedenen christlichen Bekenntnisse sind." (BVerfGE 41, 65 (84)). Man müsse daher in Anbetracht der religiösweltanschaulichen Gefühle Andersdenkender unter den vom Gesetzgeber als Erziehungsziel zugrunde gelegten Grundsätzen Werte und Normen verstehen, die zwar vom Christentum maßgeblich geprägt, aber inzwischen weitgehend zum „Gemeingut des abendländischen Kulturkreises" geworden seien (ebd.). Mit einer weitergehenden Bestimmung dieser Werte und Normen halten sich die Richter allerdings zurück, was angesichts der Offenheit des gemeinten Werthorizontes durchaus nicht zu verwundern braucht.

Standard“ im Sinne eines Bestandes bestimmter weltanschaulicher Prinzipien fest, etwa „nach den Maximen, die sich bei den heutigen Kulturvölkern auf dem Boden gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen im Laufe der Geschichte herausgebildet“ hätten und nach denen der Staat den von ihm gestalteten Schulbereich auszurichten habe. Der „ethische Standard“ des Grundgesetzes sei vielmehr die Offenheit gegenüber dem Pluralismus weltanschaulich-religiöser Anschauungen angesichts eines Menschenbildes, das von der Würde des Menschen und der freien Entfaltung der Persönlichkeit in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung bestimmt sei. Gerade in dieser Offenheit bewähre der freiheitliche Staat des Grundgesetzes seine religiöse und weltanschauliche Neutralität (BVerfGE 41, 29 (50)). Daher führt den Richtern zufolge eine öffentliche Schule, die Raum für eine sachliche Auseinandersetzung mit allen weltanschaulich-religiösen Auffassungen, wenn auch von einer bestimmten weltanschaulichen Basis her, bietet, Eltern und Kinder nicht in einen unzumutbaren Glaubens- und Gewissenskonflikt. Schließlich bedeute das Miteinander mit Andersgesinnten nicht die Verleugnung der eigenen Überzeugung; es biete vielmehr die Chance zur Erkenntnis und zur Festigung des eigenen Standpunktes und zur Toleranz, die die Richter nicht als nivellierenden Ausgleich, sondern als Anerkennung der Freiheit der Persönlichkeit verstanden wissen wollen.

In diesem Sinne entschied das Bundesverfassungsgericht einige Jahre später auch den umstrittenen Fall eines Schulgebetes an den öffentlichen Schulen. In seinem Beschluss vom 16. Oktober 1979 verfügten die Richter, es sei den Ländern im Rahmen der ihnen gewährleisteten Schulhoheit freigestellt, (auch) an den bekenntnisfreien Gemeinschaftsschulen ein freiwilliges, überkonfessionelles Schulgebet außerhalb des Religionsunterrichts zuzulassen (BVerfGE 52, 223). Und: ein solches Schulgebet sei grundsätzlich auch dann verfassungsrechtlich unbedenklich, wenn ein Schüler oder dessen Eltern der Abhaltung des Gebets widersprächen; deren Grundrecht auf (negative) Bekenntnisfreiheit werde nicht verletzt, wenn sie frei und ohne Zwänge über die Teilnahme am Gebet entscheiden könnten. Auch hier träfen Freiheitsansprüche aufeinander, argumentiert das Gericht, so dass ein Ausgleich zwischen ihnen herbeigeführt werden müsse. Ein solcher könne letztlich nur darin bestehen, dass die Freiwilligkeit der Teilnahme oder Nichtteilnahme am Schulgebet prinzipiell gewährleistet werden müsse. Ein Vorrang der negativen vor der positiven Bekenntnisfreiheit, wie etwa der Hessische Staatsgerichtshof in seinem Urteil zum Schulgebet statuiert habe[88], lasse sich dem Grundgesetz schlicht nicht entneh-

88 Tatsächlich hatte der Hessische Staatsgerichtshof in seinem Urteil vom 27.Oktober 1965 entschieden, ein überkonfessionelles gemeinsames Gebet vor Beginn des Unterrichts verletze die Gewissens- und Religionsfreiheit eines das Gebet ablehnenden Schülers selbst dann, wenn dem Schüler gestattet werde, das Klassenzimmer erst nach dem Beten zu betreten, weil der Schüler dadurch in eine Zwangssituation gebracht werde, in der er seine

men. Der demokratische Staat gebe in der Schule, die er ganz in seine Obhut genommen habe, der positiven Bekenntnisfreiheit Raum; es sei ein Freiheitsangebot, von dem die Schüler und ihre Eltern Gebrauch machen könnten. Dabei beschränke sich die Rolle des Staates darauf, den organisatorischen Rahmen für das Schulgebet zu schaffen und es auf Wunsch zuzulassen. Die Abhaltung eines Schulgebets könne und dürfe daher nicht von staatlicher Seite angeordnet werden; denkbar und zulässig seien lediglich Anregungen von der Schulleitung oder vom Lehrer der jeweiligen Klasse (BVerfGE 52, 223 (239)). Es müsse der Schule und den Lehrern stets daran gelegen sein, eine tolerante und gedeihliche Lernatmosphäre ohne verhärtete Fronten in den Klassen zu erzeugen. Zwar könne ein Schüler in der Regel in zumutbarer Weise der Teilnahme am Gebet ausweichen, ohne sich in eine Außenseiterrolle gedrängt fühlen zu müssen, aber es sei auch vorstellbar, dass ein psychisch besonders labiler Schüler in einer unduldsamen Schulatmosphäre, die im Sinne der Toleranz aufzulockern die Lehrer nicht in der Lage seien, sich allein durch die Heraushebung in eine unerträgliche Zwangssituation versetzt fühle, die dann keine andere Möglichkeit als den völligen Verzicht auf das Schulgebet übrig lasse (BVerfGE 52, 223 (253)). Die von der höchstrichterlichen Instanz – mit dem Ziel der möglichst maximalen Freiheit für alle – erstrebte Ausgleichslösung besteht also da-

religiös oder weltanschaulich motivierte Ablehnung des Schulgebets nach außen kundgeben müsse. Der Staatsgerichtshof spricht infolge dessen vom Grundrecht des (am Gebet nicht teilnehmen wollenden) Schülers auf „Verschweigen seiner Überzeugung“, das verletzt sei, weil es für ihn kein zumutbares Ausweichen ohne Diskriminierung gebe. Das heißt: Im Ergebnis wird ein Schulgebet nur dann zugelassen, wenn alle Schüler es ausnahmslos wünschen. Im Übrigen dürfte dieses Urteil zu den wenigen gehören, in denen die Richter sich ausführlich auf die Rechtsprechung des Supreme Court im religionspolitischen Feld beziehen, namentlich auf das Schulgebet-Urteil vom 25. Juni 1962 (Engel v. Vital), wenn auch veranlasst durch den von den beteiligten Streitparteien selbst bemühten Vergleich. In einer kritischen Stellungnahme wendet sich Ernst-Wolfgang Böckenförde gegen die „Absolutsetzung“ der negativen Religionsfreiheit, in der er eine „inhaltliche Überdehnung“ erblickt, die ihrerseits geeignet sei, die gleiche Bekenntnisfreiheit aller zu verletzen und damit sozial unverträglich zu werden (Böckenförde 1966: 33). Das Grundrecht der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit sei ein einheitliches Grundrecht; die positive und negative Seite könnten daher nur als „gleichberechtigte Äußerungsformen“ verstanden werden, die aus einer gemeinsamen Wurzel flössen. In einer späteren Stellungnahme zum Schulgebet stellt Böckenförde die Regel auf, ein Schulgebet sollte innerhalb einer Klasse, wenn Beteiligte Einspruch erheben, nur dann zugelassen werden, wenn mit „hinreichender Sicherheit feststeht, dass keinem Schüler psychische oder sonstige Nachteile aus der Teilnahme oder Nichtteilnahme erwachsen“, wobei die Toleranz eher eine Sache der Mehrheit als der Minderheit sein sollte (Böckenförde 1974: 257).

rin, das Schulgebet prinzipiell als einen legitimen Freiheitsgebrauch der Schüler und ihrer Eltern zuzulassen, solange sich eine freiheitsverträgliche Ausweichmöglichkeit für die nicht teilnehmen wollenden Schüler findet. Nur in krassen Ausnahmefällen, in denen selbst das freiwillige Ausweichen für den betroffenen Schüler eine unerträgliche Zumutung bedeuten würde, solle das Schulgebet ganz ausbleiben.

Das Erfordernis der freiwilligen Teilnahme aller, die in dem Schulgebet-Fall den Ausschlag prinzipiell zugunsten des Schulgebetes gab, sollte etwa fünfzehn Jahre später bei einer anderen Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Zulässigkeit religiöser Bezüge in der öffentlichen Schule als kritischer Maßstab zum Tragen kommen. Gemeint ist der Beschluss des Ersten Senats vom 16. Mai 1995 zu Kreuzen und Kruzifixen in den Unterrichtsräumen staatlicher Pflichtschulen in Bayern, der bis heute umstrittenste in der Geschichte des höchsten Gerichtes im Lande (Brugger/Huster 1998; Maier 1996). Er hat seinerzeit in der Öffentlichkeit viel Aufsehen erregt und heftige Reaktionen nach sich gezogen, die teilweise in Angriffen auf die Autorität des allseits respektierten Gerichts mündeten. Der Widerstand aus breiten Bevölkerungskreisen, zumal aus Bayern, war dazu angetan, einigen Mitgliedern des Gerichtes ernsthafte Sorgen zu bereiten, ob unter diesen Umständen noch Rechtsgehorsam gewährleistet sei. Dabei ging der Riss nicht nur durchs Land, sondern durch den Spruchkörper selbst, der mit einer knappen Mehrheit der Richterstimmen (fünf zu drei) entschieden hatte. Die Mehrheit kam zu dem Schluss, die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Schule, die keine Bekenntnisschule sei, verstoße gegen die Gewissens- und Glaubensfreiheit und erklärte daher den entsprechenden Paragraphen der bayerischen Schulordnung für nichtig. Im Mittelpunkt ihrer Argumentation stehen die Religionsfreiheit und der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität. Demnach habe der demokratische Staat auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten, ihm sei als Heimstatt aller Bürger jegliche Privilegierung im weltanschaulich-religiösen Bereich untersagt. Zwar gebe die Religionsfreiheit in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft niemandem das Recht, von fremden Glaubensbekundungen, kultischen Handlungen und religiösen Symbolen verschont zu bleiben. Davon zu unterscheiden sei aber eine vom Staat geschaffene Lage, in der der Einzelne ohne Ausweichmöglichkeiten dem Einfluss eines bestimmten Glaubens, den Handlungen, in den dieser sich manifestiert, und den Symbolen, in denen er sich darstellt, ausgesetzt sei (BVerfGE 93, 1 (16)). Eben dies sei in den öffentlichen Schulen der Fall; dort seien die Schüler während des Unterrichts von Staats wegen und ohne Ausweichmöglichkeit gezwungen, „unter dem Kreuz“ zu lernen. Selbst wenn es richtig sei, dass mit der Anbringung eines Kreuzes in Klassenzimmern kein Zwang zur Identifikation oder zu bestimmten Ehrbezeugungen einhergehe, könne nicht geleugnet werden, dass das Kreuz einen appellativen Cha-

rakter habe und die von ihm symbolisierten Glaubensinhalte als vorbildhaft und befolgungswürdig ausweise. Außerdem dürfe nicht vergessen werden, dass dies gegenüber Personen geschehe, die aufgrund ihres Alters in ihren Anschauungen noch nicht gefestigt seien, Kritikvermögen und Ausbildung eigener Standpunkte erst erlernen müssten und daher einer mentalen Beeinflussung besonders leicht zugänglich seien. Dabei wird von den Richtern – wie schon zuvor im Beschluss über Kreuze im Gerichtssaal geschehen – als gegen jeden Zweifel erhaben vorausgesetzt, dass das Kreuz ein genuin christliches, ja das christliche Symbol schlechthin darstellt und nicht etwa nur ein Zeichen der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur. Es wäre eine dem Selbstverständnis des Christentums und der Kirchen geradezu zuwiderlaufende Profanisierung des Kreuzes, warnen die Richter, wenn man es als „bloßen Ausdruck der abendländischen Tradition oder als kultisches Zeichen ohne spezifischen Glaubensbezug" ansehen und ausgeben wollte (BVerfGE 93, 1 (20)). Bemerkenswert ist, mit welcher Unbefangenheit sich die Richter auf eine theologische Interpretation des Kreuzes einlassen. Denn in dem Beschluss begnügen sie sich nicht mit der Feststellung, das Kreuz stelle das Glaubenssymbol des Christentums schlechthin dar, sondern holen zu einer weitergehenden Bestimmung seines religiösen Bedeutungsgehaltes aus: „Das Kreuz", heißt es dort, „versinnbildlicht die im Opfertod Christi vollzogene Erlösung des Menschen von der Erbschuld, zugleich aber auch den Sieg Christi über Satan und Tod und seine Herrschaft über die Welt, Leiden und Triumph in einem." (BVerfGE 93, 1 (19)). Da das Kreuz nun einmal den Kern der christlichen Glaubensüberzeugung symbolisiere und dieser Glaube längst nicht mehr von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt werde, argumentieren die Richter weiter, könne seine Anbringung in staatlichen Pflichtschulen nicht ohne Zwang über die Bühne gehen; sie verstoße daher letzten Endes gegen die Gewissens- und Religionsfreiheit Andersgläubiger und Andersgesinnter. Die Anbringung des Kreuzes rechtfertige sich auch nicht aus der positiven Glaubensfreiheit der Eltern und Schüler heraus, wie manche glaubten[89], denn sie komme allen gleichermaßen zu, nicht nur den christlichen unter ihnen. Der daraus entstehende Freiheitskonflikt lasse sich nicht einfach nach dem demokratischen Mehrheitsprinzip lösen, weil gerade das Grundrecht der Glaubensfreiheit in besonderem Maße dem Schutz von Minderheiten verpflichtet sei. Das Bundesverfassungsgericht habe bereits in früheren Entscheidungen die Notwendigkeit gesehen, das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen negativer und positiver Re-

89 In diese Richtung argumentieren die Richter Seidl, Söllner und Haas in ihrer abweichenden Meinung. Im Kern werfen sie der Senatsmehrheit vor, aus der negativen Religionsfreiheit ein „Obergrundrecht" zu machen, das die positiven Äußerungen der Religionsfreiheit im Falle des Zusammentreffens verdränge. Das Recht der Religionsfreiheit sei aber kein Recht zur Verhinderung von Religion (BVerfGE 93, 1 (32)).

ligionsfreiheit in der Schule unter Berücksichtigung des Toleranzgebotes zu lösen; es habe konkret dem Landesgesetzgeber die Aufgabe zugeteilt, im öffentlichen Willensbildungsprozess einen für alle zumutbaren Kompromiss zu finden, wenn das Ausmaß religiöser Bezüge in der öffentlichen Schule Gegenstand von Streit werde; daran sei allerdings die Bedingung geknüpft worden, der Kompromiss dürfe nur das „unerlässliche Minimum an Zwangselementen" enthalten. Genau dies sei aber mit der Anbringung von Kreuzen in Klassenzimmern nicht mehr gewährleistet, sie überschreite dadurch die vom Gericht gezogene Grenze religiös-weltanschaulicher Ausrichtung der Schule.

Gleichwohl verlange ein Ausgleich zwischen den kollidierenden Freiheitsansprüchen und Interessen nicht vom demokratischen Staat, bei der Erfüllung seines Erziehungsauftrags auf religiös-weltanschauliche Bezüge völlig zu verzichten. Denn, schreiben die Richter:

„Auch ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleistet und sich damit selber zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet, kann die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen auch die Erfüllung seiner Aufgaben abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen sind dabei, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen mag, von überragender Prägekraft gewesen. Die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht gleichgültig sein. Das gilt in besonderem Maß für die Schule, in der die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft vornehmlich tradiert und erneuert werden." (BverfGE 93 1 I (23)).

Diese ein wenig abrupt formulierte und dem Argumentationsmuster eingeflochtene Passage, die von einem dezidierten Kritiker des Beschlusses als „Trostpflaster" bezeichnet worden ist, kann und wurde später auch von den Kritikern gegen das Ergebnis des Beschlusses gewendet und ins Feld geführt. Doch dürfen die Überlegungen der Richtermehrheit nicht dahin ausgelegt werden, als habe das Gericht einer Bevorzugung des Christentums zulasten anderer Religionen und Weltanschauungen das Wort geredet. Gerade eine solche Ungleichbehandlung wollten die Richter mit der Entscheidung gegen das Schulkreuz in den bayerischen Klassenzimmern vermeiden. Allerdings hat der bayerische Landtag dem Bundesverfassungsgericht mit einem am 13. Dezember 1995 rasch verabschiedeten „Kruzifix-Gesetz" dann doch implizit „ein Kreuz durch die Rechnung" gemacht. Darin heißt es nämlich:

„Angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns wird in jedem Klassenraum ein Kreuz angebracht. Damit kommt der Wille zum Ausdruck, die obersten Bildungsziele der Verfassung auf der Grundlage christlicher und abendländischer Werte unter Wahrung der Glaubensfreiheit zu verwirklichen. Wird der Anbringung des Kreuzes aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung widersprochen, versucht der

Schulleiter eine gütliche Einigung. Gelingt eine Einigung nicht, hat er nach Unterricht des Schulamts für den Einzelfall eine Regelung zu treffen, welche die Glaubensfreiheit des Widersprechenden achtet und die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen aller zu einem gerechten Ausgleich bringt; dabei ist auch der Wille der Mehrheit soweit möglich zu berücksichtigen."

Diese Neuregelung wurde vom bayerischen Verfassungsgerichtshof in einer am 1. August 1997 ergangenen Entscheidung mit der Begründung „abgesegnet", es sei dem Gesetzgeber angesichts der Verwurzelung des Landes in der christlich-abendländischen Tradition sowie der Bedeutung der christlichen Religionsgemeinschaften unbenommen, eine sachlich gerechtfertigte Differenzierung zu treffen und „die religiöse Lebensform und Tradition des Volkes in die Schulerziehung einzubringen".

6. Neue Herausforderungen

Inzwischen gibt es in Deutschland einen beachtlichen weltanschaulich-religiösen Pluralismus. Von den 82 Millionen Menschen gehören immerhin noch 70 Prozent einer Religionsgemeinschaft an (Bertelsmann Stiftung 2007). Jeweils rund 30 Prozent sind entweder römisch-katholisch oder Mitglieder der evangelischen Landeskirchen. Etwa 3 Prozent gehören kleineren christlichen Gemeinschaften oder einer dem Christentum nahe stehenden Gruppe an, deren Zahl in Deutschland auf mehrere Hunderte geschätzt wird. Rund 3 Prozent verstehen sich als evangelisch-freikirchlich und rund 1 Prozent sind orthodoxe Christen. Einen noch geringeren Anteil an der Bevölkerung haben Buddhisten mit 0,3 Prozent, Juden mit 0,2 Prozent, Hindus mit 0,12 Prozent und neureligiöse Gruppierungen mit 0,8 Prozent. Muslime machen etwa 4 bis 5 Prozent der Gesamtbevölkerung (etwa vier Millionen) aus, von denen knapp die Hälfte deutsche Staatsangehörige sind (Haug/Müssig/Stichs 2009). Schließlich gehören rund 29 Prozent keiner Religionsgemeinschaft an, wobei große Unterschiede zwischen Ost und West bestehen; während in den alten Bundesländern 78 Prozent noch als religiös gelten, sind es in den neuen Bundesländern gerade einmal 36 Prozent.

Der weltanschaulich-religiöse Pluralismus entzieht der traditionellen Fixierung auf die beiden großen Kirchen in der religionspolitischen Praxis und im Selbstverständigungsdiskurs der Gesellschaft allmählich den Boden – zugunsten einer breiteren Perspektive auf Religionen und Weltanschauungen. Freilich berührt diese Horizonterweiterung unmittelbar auch die Frage der Legitimität der hinkenden Trennung von Staat und Kirche. Tatsächlich lassen sich denn auch eine Reihe von Verschiebungen im Koordinatensystem von Politik, Recht und Religion beobachten. Eine erste Verschiebung macht sich zunächst auf der semantischen Ebene bemerkbar: die traditionelle Formel von „Staat und Kirche" im Sin-

gular weicht zusehends der allgemeinen Redeweise von „Staat und Religionen" bzw. von „Religion und Politik". In dem Zusammenhang verdient der Umstand erwähnt zu werden, dass in der deutschen Rechtswissenschaft in den letzten Jahren ein begriffspolitischer Streit um die Bezeichnung des Rechtsgebietes entbrannt ist, bei dem man hinter dem Schleier von Worten über Vergangenheit und Zukunft der Gesellschaft verhandelt (Heinig/Walter 2007). Im deutschsprachigen Raum spricht man seit etwa Ende des 19. Jahrhunderts vom Staatskirchenrecht. Die Kritiker, die bezeichnenderweise meist einer jüngeren Generation angehören, bemängeln, der Begriff „Staatskirchenrecht" sei zur Bezeichnung der gegenwärtigen Rechtslage fehl am Platz, weil er suggeriere, es handele sich um das Recht einer Staatskirche. Eine solche existiere aber laut Grundgesetz gar nicht, es spreche denn auch konsequent neutral von Religions- und Weltanschauungsgesellschaften. Im Mittelpunkt der religionsrechtlichen Ordnung des Grundgesetzes stehe nun einmal die Religionsfreiheit, und die komme jedermann zu. Deshalb solle man, fordern sie, das Rechtsgebiet allgemein Religionsrecht nennen oder näherhin für das Grundgesetz, das den Rahmen absteckt, von Religionsverfassungsrecht sprechen. Die Anhänger des Staatskirchenrechts betonen hingegen das Gewicht der Geschichte und den „institutionellen Überschuss" der religionspolitischen Ordnung; es scheint, als wollten die Staatskirchenrechtler mit dem „Wortstreich" die Deutungshoheit über die religionsrechtliche Materie an sich reißen und auf diesem Wege das in Theorie und Praxis ausgesprochen kirchenfreundliche Arrangement bereits auf der semantischen Ebene festschreiben.

Doch auch jenseits dieser semantischen Akzentverschiebungen verdichten sich die Anzeichen dafür, dass die „hinkende" Trennung von Staat und Kirche in Deutschland unter Legitimationsdruck geraten ist. Das Unbehagen an den deutschen religionspolitischen Verhältnissen hat inzwischen auch die Ebene programmatischer Kämpfe in politischen Parteien erreicht. Jüngst machte eine Gruppe in der SPD von sich reden, weil sie einen Arbeitskreis „LaizistInnen" gründen wollten. Im Gespräch mit dem haushaltspolitischen Sprecher der SPD-Bundestagsfraktion, Carsten Schneider, der das Ansinnen des Arbeitskreises unterstützt, lehnt der engagierte Katholik Wolfgang Thierse die laizistischen Forderungen rundherum ab:

> „Deutlich gesprochen: Was diese Gruppe der Laizisten fordert, ist eine fundamentale Veränderung, *erstens* des Grundgesetzes; *zweitens* des Verhältnisses von Staat und Kirche mit dem Ziel, Religion und Kirche aus dem öffentlichen Raum zurück zu drängen, was de facto eine Forderung nach einer staatlich privilegierten säkularistischen Weltanschauung ist. All das habe ich in der DDR erlebt: kein Gottesbezug in der Verfassung, keine Kreuze in den Schulen, keine Eidesformel ‚So wahr mir Gott helfe', kein Religionsunterricht als Pflichtfach, keine Kirchensteuer, keine Militärseelsorge, so der Forderungskatalog der Laizisten." (Schneider/Thierse 2011: 47, Herv. i.O.)

Die Gruppe ist zwar mit ihrem Vorhaben beim Parteivorstand vorerst einmal gescheitert. Doch ist dieser Vorstoß nicht nur symbolisch von hoher Bedeutung, wenn man bedenkt, dass die SPD vor einem halben Jahrhundert im Godesberger Programm von ihrer kämpferischen Haltung „Religion ist Privatsache!“ abgerückt ist. Als die FDP im Jahre 1973 zum ersten Mal in der Geschichte der Bundesrepublik mit laizistischen Forderungen hervortrat, reagierten die Sozialdemokraten beinahe genauso ablehnend und gereizt wie die Vertreter der CDU und CSU. Helmut Kohl von der CDU antwortete auf die kirchenpolitischen Thesen der FDP-Kommission, die „Vermengung“ von Staat und Kirche sei kein akutes Problem: „Heute bewegen sich die Sorgen liberal gesinnter Bürger in eine ganz andere Richtung: Sie konzentrieren sich auf die Gefahr, dass die weitere Verdrängung des christlichen Gedankengutes aus dem öffentlichen Bewusstsein ein geistiges Vakuum entstehen lässt, in das radikale Ersatzreligionen hineinstoßen.“ (Rath 1974: 26). Und der sozialdemokratische Bundeskanzler Willy Brandt betonte in der Regierungserklärung am 18. Januar 1973, dass sie sich im Umgang mit den Kirchen im „Zeichen deutlicher Freiheit die Partnerschaft“ wünschen (ebd.: 20). Kurzum: Der Vorstoß der FDP blieb damals ohne Folgen, weil er in den großen politischen Parteien und in der breiten Öffentlichkeit kaum Rückhalt hatte. Die genannte Gruppe in der SPD hat hingegen starke Tendenzen der Veränderung auf ihrer Seite, die weit über das Atmosphärische hinaus greifen.

In einigen neuen Ländern ist es nicht zu einer kompletten Übernahme des herkömmlichen deutschen Staatskirchenrechts gekommen. Die Änderungen betreffen sowohl die nicht mehr ganz selbstverständlich mit den beiden großen Kirchen geschlossenen Verträge und Konkordate als auch den Status des Religionsunterrichtes als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen. In Brandenburg hat sich das Unterrichtsmodell LER (Lebensgestaltung/Ethik/Religion) als Pflichtfach an öffentlichen Schulen durchgesetzt. Zwar muss dieser Unterricht zur Vermittlung allgemeiner Religionskunde den bekenntnishaften Religionsunterricht nicht verdrängen, weil dieser weiterhin parallel in kirchlicher Trägerschaft gegeben wird. Gleichwohl wird damit eine alternative Lösung zum Standard erhoben, denn der parallel laufende Religions- und Weltanschauungsunterricht ist nicht mehr Bestandteil des Schulcurriculums. Auch in Berlin hat die linke Regierungsmehrheit im Jahre 2006 beschlossen, einen allgemeinen bekenntnisneutralen Ethikunterricht als Pflichtfach an den öffentlichen Schulen von der 7. bis 10. Klasse einzuführen, wobei auch hier der bekenntnishafte Religionsunterricht weiterhin als Wahlfach im Angebot bleiben sollte. Im § 12 des Schulgesetzes heißt es:

„Ziel des Ethikunterrichts ist es, die Bereitschaft und Fähigkeit der Schülerinnen und Schüler unabhängig von ihrer kulturellen, ethnischen, religiösen und weltanschaulichen Herkunft zu fördern, sich gemeinsam mit grundlegenden kulturellen und ethischen Problemen des individuellen Lebens, des gesellschaftlichen Zusammenlebens sowie mit unterschiedlichen Wert-

und Sinnangeboten konstruktiv auseinanderzusetzen. Dadurch sollen die Schülerinnen und Schüler Grundlagen für ein selbstbestimmtes und verantwortungsbewusstes Leben gewinnen und soziale Kompetenz, interkulturelle Dialogfähigkeit und ethische Urteilsfähigkeit erwerben.“ (Gräb/Thieme 2011: 49)

Das Bundesverfassungsgericht hat die Verfassungsbeschwerde, die im Berliner Ethikunterricht eine Verletzung der Religionsfreiheit und der weltanschaulich-religiösen Neutralität gerügt hatte, am 15. März 2007 abgewiesen mit der Begründung, dem Landesgesetzgeber sei freigestellt, bei der weltanschaulich-religiösen Gestaltung der Schule die besonderen religionspolitischen Herausforderungen der Gesellschaft zu berücksichtigen und Lösungsmodelle zu erproben, um der Entstehung von religiös-weltanschaulichen Parallelgesellschaften entgegenzuwirken. Auch das von den Kirchen und der CDU gegen den bekenntnisneutralen Ethikunterricht als Pflichtfach angestrengte Referendum ist am 26. April 2009 gescheitert. Bezeichnenderweise spiegelte sich die Teilung der Hauptstadt im Ergebnis der abgegebenen Stimmen pro und contra Religionsunterricht wider: der weitgehend säkularisierte östliche Stadtteil votierte mehrheitlich für Ethik und der westliche für Religionsunterricht.

Eine gewisse Öffnung des traditionellen deutschen Staatskirchenrechts lässt sich zudem beim Zugang zum privilegierten Rechtsstatus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft feststellen. Nachdem die Zeugen Jehovas sich jahrelang vergeblich darum bemüht und vor den Gerichten gestritten hatten, als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt zu werden, musste das Bundesverfassungsgericht Ende des Jahres 2000 über ihr Klagebegehren entscheiden und bei der Gelegenheit die Verleihungsvoraussetzungen allgemein thematisieren. Zuvor hatte das Bundesverwaltungsgericht in seinem Urteil vom 26. Juni 1997 den Zeugen Jehovas die Anerkennung als Körperschaft mit der Begründung versagt, sie brächten dem demokratisch verfassten Staat die für eine dauerhafte Zusammenarbeit unerlässliche Loyalität nicht entgegen, weil sie ihren Mitgliedern die Teilnahme an demokratischen Wahlen untersagten. Mit dem religiös begründeten Verbot der Wahlteilnahme und dem entsprechenden Verhalten ihrer Mitglieder setzten sich die Zeugen Jehovas, argumentieren die Richter, in einen verfassungsrechtlich nicht hinnehmbaren Widerspruch zu dem für die staatliche Ordnung im Bund und in den Ländern konstitutiven Demokratieprinzip – auch wenn keine Wahlpflicht bestehe. Dem hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 19. Dezember 2000 widersprochen und die Loyalitätsforderung zugunsten allgemeiner Rechtstreue zurückgenommen. Abgesehen davon, dass die Loyalitätsforderung rechtlich nicht leicht zu handhaben sei, bemängeln die Richter, weil sie außerordentlich viele Deutungsmöglichkeiten eröffne, impliziere sie die Erwartung, die betroffene Religionsgemeinschaft müsse sich bestimmte Staatsziele zu Eigen machen oder gar sich als Sachwalter des Staates verstehen. Jedenfalls ziele der vom Bundesverwaltungsgericht verwendete Begriff „Loyalität“ auf die innere Disposition, auf die

Gesinnung und nicht auf das äußere Verhalten der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Damit setze er aber einen Annäherungsgrad von Religionsgemeinschaft und demokratischem Staat voraus, den das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes weder verlange noch billige. Dem entsprechend rechtfertige das religiöse Verbot der Teilnahme an staatlichen Wahlen nicht für sich genommen schon die Versagung des Körperschaftsstatus, wie das Bundesverwaltungsgericht angenommen habe. Zwar richte das Grundgesetz an seine Bürger die Erwartung, dass sie die ihnen eröffneten Möglichkeiten demokratischer Mitwirkung auch wahrnehmen, doch habe es aus guten Gründen davon abgesehen, diese „vorrechtliche Verantwortung" zu einer Rechtspflicht zu machen. Denn das Einverständnis der Bürger mit der demokratischen Ordnung des Grundgesetzes lasse sich nicht durch eine Verpflichtung zum Gehorsam oder gar durch Sanktionen erzwingen. Das „Lebenselement" der Demokratie sei die freie geistige Auseinandersetzung, sie setze die motivierenden Kräfte frei, die die Bereitschaft der Bürger zur Teilnahme an den demokratischen Wahlen hinreichend, wenn nicht sogar besser gewährleisten (BVerfGE 102, 370 (398)). Damit hat die höchstrichterliche Instanz die vom Bundesverwaltungsgericht als ungeschriebene Verleihungsvoraussetzung des Körperschaftsstatus ins Feld geführte Loyalitätsforderung zurückgewiesen. Anstatt dessen, fordert sie, müsse eine Religionsgemeinschaft, die Körperschaft des öffentlichen Rechts werden will, – über die Erfüllung der in der Verfassung explizit verankerten formalen Voraussetzung der „Gewähr der Dauer" durch ihre Mitgliederzahl und ihre sonstige Verfassung (als weitere Indizien nennt das Gericht: Finanzausstattung, Mindestbestandszeit und Intensität des religiösen Lebens) hinaus – rechtstreu sein. Konkret verbindet das Bundesverfassungsgericht zwei Bedingungen mit der Rechtstreue: zum einen müsse eine solche Religionsgemeinschaft die Gewähr dafür bieten, dass sie das geltende Recht beachten, insbesondere die ihr übertragene Hoheitsgewalt nur in Einklang mit den verfassungsrechtlichen und sonstigen gesetzlichen Bindungen ausüben werde; zum anderen müsse sie die Gewähr dafür bieten, dass ihr künftiges Verhalten die in Art. 79 Abs. 3 des Grundgesetzes umschriebenen fundamentalen Verfassungsprinzipien, die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter sowie die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts des Grundgesetzes nicht gefährden werde (BVerfGE 102, 370 (392)). Eine Gefährdung der demokratischen Rahmenordnung läge etwa dann vor, präzisiert das Gericht an einer Stelle, wenn eine Religionsgemeinschaft auf die Verwirklichung einer theokratischen Herrschaftsordnung hinwirkte. Dabei dürfe die Bewertung der Gemeinschaft auf ihre Körperschaftstauglichkeit hin nicht am Glauben, sondern am Verhalten der betroffenen Gemeinschaft festgemacht werden. Der Grundsatz der weltanschaulich-religiösen Neutralität verwehre dem demokratischen Staat ohnehin, Glaube und Lehre einer Religionsgemeinschaft als solche zu bewerten. Demnach habe sich der neutrale Staat „mangels Einsicht und geeigneter Kriterien" aus genuin religiösen Fragen herauszuhalten. Das brauche ihn aber nicht daran zu hindern, das tatsächliche Verhalten einer Religionsgemeinschaft und ihrer Mitglieder

nach „weltlichen Kriterien“ zu beurteilen, auch wenn dieses Verhalten letztlich religiös motiviert sei. Ob dabei Glaube und Lehre der Gemeinschaft, soweit sie von außen erkennbar seien, Rückschlüsse auf ihr zu erwartendes Verhalten erlaubten, sei eine Frage, die nur im Einzelfall beantwortet werden könne. Jedenfalls dürfe von einer Religionsgemeinschaft, die sich um den begünstigenden Körperschaftsstatus bewerbe, durchaus erwartet werden, dass sie nicht erst durch Drohung mit staatlichen Zwangsmechanismen zu rechtskonformem Handeln angehalten werden müsse. Im Falle der Zeugen Jehovas haben die Richter die Notwendigkeit gesehen, noch einmal überprüfen zu lassen, ob die Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus gegeben sind. Das Oberverwaltungsgericht Berlin hat dies in seinem Urteil vom 24. März 2005 bejaht. Damit hat das Gericht ein Stück weit den Beweis erbracht, dass die religionsrechtlichen Verbürgungen und Institutionen prinzipiell allen Religionsgemeinschaften offen stehen, mögen sie auch ursprünglich auf die beiden großen Kirchen gemünzt gewesen sein.

Von besonderer Bedeutung ist dies für den Islam in Deutschland, von dem ungleich größere religionspolitische Herausforderungen ausgehen. Auch islamische Gemeinschaften versuchen bis heute vergeblich, den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus zu erlangen; zum einen, weil der Islam generell keine kirchenanaloge institutionelle Verfasstheit und Mitgliedschaftsstruktur kennt, und zum anderen (was damit zusammenhängt), weil er – aufgrund seiner Prägung durch konfessionelle und ethnische Gegensätze – aus einer Vielzahl kleinerer Gemeinschaften besteht, die sich gegenseitig den Anspruch der Repräsentanz streitig machen. Infolge dessen konnte dem Staat bisher kein verbindlicher Ansprechpartner geboten werden, der autoritativ über den „dogmatischen Kern“ des Islam verfügen könnte.

Die am 27. September 2006 vom damaligen Bundesminister des Innern Wolfgang Schäuble einberufene Deutsche Islam Konferenz versucht gewissermaßen diese Lücke zu schließen. Sie stellt ein Kommunikations- und Verhandlungsforum zwischen Muslimen und Staat bereit, das in einem dynamischen Prozess der Fremd- und Selbstbeschreibung das Problem der Repräsentation der Muslime in den Griff bekommen soll. Das Plenum als zentrales Dialogforum der Konferenz setzte sich aus 30 Mitgliedern zusammen, von denen jeweils die Hälfte Repräsentanten des Staates und der Muslime waren. Bemerkenswert ist, dass beide Gruppen einander an einem längeren Tisch gegenübersaßen; der Staat macht bereits durch die Sitzordnung klar, dass die Muslime (noch) nicht in seinen Reihen Platz nehmen und zum Gemeinwesen gehören. Berufen wurden neben Vertretern islamischer Dach- und Spitzenorganisationen auch Einzelpersonen als Vertreter der muslimischen Zivilgesellschaft (Publizisten, Wissenschaftler, Multiplikatoren). Begründet wurde dieses Vorgehen seitens des Innenministers durch den Umstand, dass lediglich etwa 15 bis 20 Prozent der Muslime in Deutschland in Vereinen organisiert seien (Deutsche Islam Konferenz 2009: 17). Dahinter dürfte aber letztlich die Sorge gestanden haben, dass der Islam in Deutschland von den konservativ bis fundamentalistisch orientierten

mitgliedsstarken Verbänden vereinnahmt wird; die tendenziell säkular und liberal ausgerichteten Vertreter der Zivilgesellschaft sollten ein Gegengewicht zu diesen Gruppen bilden, um den Islam gewissermaßen von innen zu pluralisieren und religionspolitisch zu „neutralisieren“. Zwar betonte Schäuble in seinen Stellungnahmen, dass der deutsche Staat den Islam nicht „verkirchlichen“ will (Deutsche Islam Konferenz 2009: 29). Im selben Atemzug forderte er aber, dass die Muslime sich schon nach dem geltenden Religionsverfassungsrecht organisieren müssten, wenn sie nicht nur toleriert werden, sondern sich voll in den gesellschaftlichen Prozess einbringen wollen. Tatsächlich begünstigen die Erwartungen des Staates und die Interessen der Verbände eine Entwicklung des Islam hin zu „kirchenanalogen“ Organisationsformen. Die Verbände können sich der sanften Gewalt der Verführung auf Dauer schwerlich entziehen, die von den lukrativen „Kooperationsangeboten“ des Staates (Körperschaftsstatus mit Besteuerungsrecht und anderen Privilegien, Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Mitspracherechte in staatlichen Gremien wie Rundfunkanstalten oder Ethikkommissionen) ausgeht. Es ist bezeichnend, dass sich mehrere Islamverbände (DITIP, ZMD, IRD, VIKZ) noch während der ersten Verhandlungsrunde der Deutschen Islam Konferenz zu einem „Koordinationsrat der Muslime“ zusammengeschlossen haben. Diese Akklimatisierungsprozesse setzen den Islam unter einen hohen Homogenitätsdruck, um ihn auf Biegen und Brechen in das deutsche religionspolitische System einzugliedern. Dabei gäbe es durchaus andere Wege und Lösungen, vor allem was den Körperschaftsstatus anbetrifft: in Frage kommt etwa, wie der ehemalige Bundesverfassungsrichter Dieter Grimm einmal vorgeschlagen hat, dass das Paket von Körperschaftsrechten für den Islam aufgeschnürt wird (Grimm 2009: 77); schließlich sollte auch eine genuin islamische Organisationsform in Betracht gezogen werden, etwa in Gestalt der frommen Stiftung „waqf“, die gewisse körperschaftsanaloge Züge besitzt (Hartung 2005).

Bei der Deutschen Islam Konferenz geht es freilich nicht nur um die Eingliederung der Muslime in das deutsche Religionsverfassungsrecht, sondern um deren gesellschaftlich-politische „Integration“ (Tezcan 2012). Ein flüchtiger Blick auf die einzelnen Arbeitsgruppen der Konferenz genügt, um sich dessen zu vergewissern. Die erste Arbeitsgruppe sollte unter dem Titel „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ eine Verständigung darüber erzielen, dass die deutsche Rechts- und Werteordnung als grundlegende Voraussetzung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu gelten hat. Dabei ging es auch um die Frage, ob und inwiefern die Muslime die Trennung von Religion und Staat akzeptieren. In dem Thesenpapier der Arbeitsgruppe ist an einer Stelle von „Grenzen zwischen Staat und Religion“ die Rede, die für ein friedliches Zusammenleben der Menschen unentbehrlich seien. In dem Zusammenhang wird folgendes festgestellt:

„Die für die deutsche Gesellschaftsordnung prägende wechselseitige Begrenzung anzuerkennen und sie als vorteilhaft zu erkennen, fällt Zuwanderern aus Ländern mit anderer Ausgestal-

tung von Staat und Religion oftmals schwer. Und doch gibt es zur gelebten Akzeptanz dieser wechselseitigen Begrenzung aus Sicht des deutschen Staates keine Alternative.“ (Deutsche Islam Konferenz 2009: 36)

Gleichzeitig wird aber betont, dass „religiöse Gebote und Werte einen wichtigen Beitrag zu einem sinnerfüllten Leben des Einzelnen und zu einem konstruktiven Miteinander in der Gesellschaft“ leisten können. Es liegt auf der Hand, dass diese staatlich propagierte Hochschätzung der Religion auch den Islamverbänden Legitimation verleiht. Die zweite Arbeitsgruppe hatte „Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis“ zum Gegenstand; hier ging es darum, die Kooperationsmöglichkeiten des deutschen Staatskirchenrechts auf den Islam anzuwenden. Gemeinsame Empfehlungen wurden erarbeitet zu den Themen: Einführung islamischen Religionsunterrichts, Etablierung islamisch-theologischer Lehr- und Forschungsangebote an deutschen Hochschulen, Aus- und Fortbildung von religiösem Personal, rechtliche Aspekte des Baus und Betriebs von Moscheen und Durchführung islamischer Bestattungen. Die dritte Arbeitsgruppe handelte von „Wirtschaft und Medien als Brücke“; hier wurde gesprochen und beraten über Perspektiven und Schwierigkeiten muslimischer Migranten auf dem Arbeitsmarkt, die Rolle islamischer Organisationen in der Öffentlichkeit und die Bedeutung von Medien für die Wahrnehmung des Islam. Neben diesen drei Arbeitsgruppen wurde ein Gesprächskreis zum Thema „Sicherheit und Islamismus“ ins Leben gerufen. Hier stand die Frage im Mittelpunkt, wie die Muslime und ihre Organisationen dem Islamismus vorbeugen oder bei dessen Bekämpfung mit den staatlichen Sicherheitseinrichtungen kooperieren können. Diese Aufgabe war und ist besonders heikel, weil sich der Loyalitätskonflikt zwischen islamischer Gemeinschaft und deutschem Staat an dieser Stelle zuspitzt. Schon die Frage, worin sich der Islamismus vom Islam genau unterscheidet, birgt beträchtliches Konfliktpotential. Da der damit verbundene Loyalitätskonflikt auch die Muslime untereinander spaltet, muss der Staat zeitweilig in die Rolle eines Moderators schlüpfen und zwischen den liberal-säkularen Individuen und konservativen Vertretern der Moscheeverbände vermitteln. Es versteht sich von selbst, dass der Staat in diesem Kommunikations- und Verhandlungsprozess die Deutungshoheit über den Islam in Deutschland ein Stück weit an sich reißen will. Er verfolgt mit der Islam Konferenz vor allem die Absicht, die politischen „Risiken und Chancen“ der muslimischen Bevölkerung zu ermitteln, um die Migrantenpopulation qua Religion regierbar zu machen. Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass die Bereitschaft des Staates zum institutionalisierten Dialog mit dem Islam ursprünglich von sicherheitspolitischen Erwägungen und Sorgen getragen war.

Der von der Islam Konferenz in Gang gesetzte Kommunikationsprozess befindet sich in den Anfängen. Noch ist nicht erkennbar, welche Gestalt der Islam annehmen wird, um sich in das deutsche religionspolitische System einzufügen. Si-

cher ist aber, dass die Integration der Muslime keineswegs allein durch Recht bewältigt werden kann. Denn dazu scheint die Präsenz des Islam einfach zu viele und wichtige Selbstverständlichkeiten der deutschen Gesellschaft in Frage zu stellen. Dabei geht es letztlich um die christlich-säkulare Herkunftsprägung des deutschen Gemeinwesens. Verschärfte Konflikte um das Kopftuchtragen oder um den Bau von Moscheen in den letzten Jahren deuten darauf hin, dass Deutschland noch nicht „Heimstatt aller Bürger" ist, wie die höchstrichterliche Instanz des Landes sich wünscht. Dies lässt sich nicht zuletzt auch an dem Umstand ablesen, dass die Aussage des Bundespräsidenten Christian Wulff im Rahmen seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit, der Islam gehöre zu Deutschland, in Teilen der Gesellschaft auf erbitterten Widerstand gestoßen ist (Wulff 2010). Der neue Bundesminister des Innern Hans-Peter Friedrich von der CSU sah sich gleich beim Amtsantritt dazu veranlasst, Wulff mit einer Art Gegendarstellung zu widersprechen: „Dass der Islam zu Deutschland gehört, ist eine Tatsache, die sich auch aus der Historie nirgends belegen lässt." Hier wurde der Bundespräsident einigermaßen produktiv missverstanden, um die Proportionen der Zugehörigkeit mit Hilfe der Geschichte zurechtzurücken. Selbstvergewisserung eines politischen Gemeinwesens durch die Beschwörung der Geschichte sollte jedoch nicht auf Kosten des Realitätssinnes und der Offenheit erfolgen, die Deutschland braucht, um die vom Islam ausgehenden Herausforderungen zu bewältigen.

Zwar dürfte dagegen, dass sich die religiöse Herkunftsprägung einer Gesellschaft auch in der Religionspolitik eines Landes im weitesten Wortsinne zu Buche schlägt, nichts einzuwenden sein; das „Gewicht der Geschichte" kommt denn auch im deutschen Gemeinwesens auf verschiedenen Ebenen – etwa durch die christlichen Unionsparteien, auf der symbolischen Ebene bei den Feiertagen oder in den schulischen Erziehungszielen – zum Tragen. Fraglich ist aber, ob dies in einem demokratischen Verfassungsstaat auf Umwegen dazu führen darf, das elementare Gleichbehandlungsgebot aller Religionen und Weltanschauungen zu unterwandern.

Es sei hier erlaubt, dieses Problem an dem Streit um das Kopftuch zu veranschaulichen, um den sich ähnlich symbolisch aufgeladene Debatten ranken wie einstmals um das Kreuz. Die meisten Länder haben inzwischen Gesetze verabschiedet, in denen das Tragen eines Kopftuchs entweder generell im öffentlichen Dienst oder nur in der Schule verboten und gleichzeitig eine mehr oder weniger verklausierte Bevorzugung des Christentums vorgenommen wurde.90 Und dies,

---

90 Es handelt sich vor allem um die unionsgeführten Länder. Einen gewissen Modellcharakter kann die Regelung von Baden-Württemberg für sich beanspruchen; in dem entsprechenden Paragraphen des Schulgesetzes verfügt der Landesgesetzgeber, Lehrkräfte an öffentlichen Schulen dürften in der Schule keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußere Bekundungen abgeben, die geeignet seien, die Neutralität des Lan-

obwohl das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung zum Kopftuch den Gesetzgeber verpflichtete, „das Gebot der strikten Gleichbehandlung der verschiedenen Glaubensrichtungen sowohl in der Begründung als auch in der Praxis [...]“ zu beachten. Dem Bundesverfassungsgericht wurde der Fall zur Schlichtung vorgelegt, nachdem er andere Stationen der Gerichtsbarkeit durchlaufen hatte; als erste Instanz hatte das Verwaltungsgericht Stuttgart das Klagebegehren der muslimischen Lehrerin afghanischer Herkunft im März 2000 zurückgewiesen und die Ablehnung ihrer Einstellung seitens des Landes Baden-Württemberg gutgeheißen; ein Jahr später folgte das Urteil des Verwaltungsgerichtshofs Baden Württemberg mit demselben Ergebnis, und schließlich erging am 4. Juli 2002 dasjenige des Bundesverwaltungsgerichts. Auch das Bundesverwaltungsgericht kam zu dem Schluss, die Einstellung als Lehrerin an Grund- und Hauptschulen im Beamtenverhältnis dürfe abgelehnt werden, wenn die Bewerberin nicht bereit sei, im Unterricht auf das Tragen eines „islamischen Kopftuchs“ zu verzichten. Denn daran, dass es sich bei dem Kopftuch um ein islamisches Symbol handele, gebe es gar keinen Zweifel - seien es doch die Muslime selbst, die diesem Kleidungsstück eine solche Bedeutung beimäßen. Es sei zu beachten, dass die Lehrerin vom Staat als Beamtin berufen werde und als solche den leicht beeinflussbaren Schülern als eine ihn repräsentierende Autoritätsperson gegenüber trete; infolge dessen würden die Schüler während des Unterrichts von Staats wegen ständig und unausweichlich mit einem offenkundig religiösen Symbol konfrontiert. Der demokratische Staat, der auch in der Schule zu weltanschaulich-religiöser Neutralität verpflichtet sei, müsse jedoch besonders Rücksicht nehmen auf die Glaubensfreiheit der grundschulpflichtigen Kinder; sie hätten ein erhöhtes Schutzbedürfnis. Dabei sei ein schonenderer Ausgleich zwischen den widerstreitenden Freiheitspositionen nicht möglich; eine versuchsweise Zulassung des Kopftuchtragens im Unterricht bis zu etwaigen Einsprüchen von Eltern religionsunmündiger Schüler komme nicht in Betracht, denn bereits die „Eröffnung einer Einwirkungsmöglichkeit auf die Kinder“ verletze Glaubensfreiheit und Elternrecht. Daher komme es auf den Grad der Wahrscheinlichkeit einer Beeinflussung der Schüler und des Eintritts konkreter Konflikte mit den Eltern erst gar nicht an.

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 24. September 2003 dieser Einschätzung des Bundesverwaltungsgerichts widersprochen, obgleich es

---

des gegenüber Schülern und Eltern oder den Schulfrieden zu gefährden. Insbesondere sei ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen könnte, dass eine Lehrkraft gegen Menschenwürde, Gleichberechtigung der Menschen, Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftrete. Dann wird aber hinzugefügt, die Wahrnehmung des Erziehungsauftrags und die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen widerspreche nicht diesem Verhaltensgebot.

den Streit prinzipiell nicht entschied. Das Einbringen religiöser oder weltanschaulicher Bezüge in Schule und Unterricht durch Lehrkräfte eröffne zwar die Möglichkeit einer Beeinflussung von Kindern sowie von Konflikten mit Eltern, die zu einer Störung des Schulfriedens führen und die Erfüllung des Erziehungsauftrags gefährden könnten. Doch handele es sich hierbei „lediglich um abstrakte Gefahren". Es ginge schlicht zu weit, geben die Richter zu bedenken, sollten bereits derartige bloße Möglichkeiten einer Gefährdung oder eines Konflikts aufgrund des Auftretens der Lehrkraft als Verletzung beamtenrechtlicher Pflichten oder als die Berufung in das Beamtenverhältnis hindernden Eignungsmangel bewertet werden, und nicht erst ein konkretes Verhalten, das sich als Versuch einer (doktrinären) Beeinflussung oder gar Missionierung der anvertrauten Kinder darstellt. Dabei geht die knappe Richtermehrheit auch bei dem religionspolitischen Konflikt um das Kopftuch in der Schule davon aus, unterschiedliche Freiheitspositionen und Verfassungsgüter seien in Widerstreit zueinander geraten; das Grundrecht der Religionsfreiheit der Lehrerin stehe in einem Spannungsverhältnis mit dem staatlichen und elterlichen Erziehungsauftrag und mit der negativen Religionsfreiheit der Schulkinder. Zwar sei der Erziehungsauftrag in der öffentlichen Schule unter Wahrung der Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität zu erfüllen, argumentiert das Gericht, doch sei es keineswegs ausgemacht, was dies konkret für das zulässige Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule bedeute. Sicher sei nur, der demokratische Staat dürfe keine gezielte Beeinflussung in eine bestimmte religiöse oder weltanschauliche Richtung betreiben oder sich durch von ihm ausgehende und ihm zuzurechnende Maßnahmen ausdrücklich mit einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Weltanschauung identifizieren. Das bedeute aber nicht, religiöse Bezüge bei der Gestaltung der öffentlichen Schule seien schlechthin verboten. Im Gegenteil: Die höchstrichterliche Instanz sei in ihrer bisherigen Rechtsprechung prinzipiell davon ausgegangen, die Schule könne und dürfe christliche Bezüge aufnehmen - allerdings nur solange sie auch für andere religiöse oder weltanschauliche Inhalte und Werte offen bleibe. Denn die dem freiheitlichen Staat des Grundgesetzes auferlegte religiös-weltanschauliche Neutralität sei nicht zu verstehen als „eine distanzierende, im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung [...]" (BVerfGE 108, 282 (294)). Diese offene Neutralität ließe sich, führen die Richter weiter aus, in zwei Richtungen auf die öffentliche Schule anwenden: Einerseits könnte sie dahingehend konkretisiert werden, dass sie die Aufnahme der stets zunehmenden religiösen Vielfalt in der Schule zu Folge hätte; für diese Option spreche, dass die öffentliche Schule nun einmal der Ort sei, an dem sich die in der Gesellschaft vertretenen unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen treffen würden, so dass ein tolerantes Miteinander hier am nachhaltigsten geübt werden könnte. Andererseits aber berge die Situation des Nebeneinanders unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Kräfte auf engstem Raume in der

Schule die Gefahr, dass Reibungen und Konflikte entstünden. Daher könne es auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch durch das äußere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fernzuhalten, um Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften von vornherein zu vermeiden. Letztlich sind also dem Gericht zufolge beide Optionen, der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates in der Schule konkret Geltung zu verschaffen, denkbare Lösungswege. In beiden Lösungswegen werden die unterschiedlichen Freiheitspositionen und Rechtsgüter anders gewichtet; gleichwohl bewegen sich beide in dem vom Grundgesetz abgesteckten Ordnungsrahmen.

Damit hat das Bundesverfassungsgericht letztlich den Streitfall um das Kopftuch einer Lehrerin in der staatlichen Schule nicht prinzipiell entschieden; seine Antwort lautet im Grunde „sowohl als auch“. Das Kopftuch kann sowohl zugelassen als auch abgelehnt werden, je nachdem, ob die politische Abwägung der konkurrierenden Freiheitspositionen und Verfassungsgüter (wie etwa Frieden, Erziehung, Integration) mitsamt einer Bewertung der gesellschaftlichen Situation zu dem Schluss führt, es sei freiheitsschonender, gemeinwohlverträglicher und integrationsfördernder, die Türen der öffentlichen Schule vor der religiösen Vielfalt der Gesellschaft zu öffnen oder aber abzuriegeln. Die Aufgabe, darüber zu entscheiden, welcher der beiden Lösungswege angemessen ist und an Ort und Stelle gegangen werden sollte, wird vom Gericht dem Landesgesetzgeber übertragen. Er soll im öffentlichen Willensbildungsprozess einen für alle zumutbaren Kompromiss suchen, konkret das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen positiver Glaubensfreiheit eines Lehrers einerseits und der staatlichen Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität, dem Erziehungsrecht der Eltern sowie der negativen Religionsfreiheit der Schüler andererseits unter Beachtung des Toleranzgebots lösen. Dabei könnten die Länder, konzedieren die Richter explizit, zu verschiedenen Regelungen kommen, weil bei dem zu findenden Mittelweg die Schultradition, konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung und ihre mehr oder weniger starke religiöse Verwurzelung berücksichtigt werden dürften. Gleichwohl habe der Gesetzgeber aber „das Gebot der strikten Gleichbehandlung der verschiedenen Glaubensrichtungen sowohl in der Begründung als auch in der Praxis [...]“ zu beachten, betonen die Richter.

7. Schlussbetrachtung

Auch wenn die religionspolitischen Verschiebungen aufs Ganze betrachtet eher von marginaler Bedeutung sein sollten, machen sie womöglich bereits deutlich, dass die gesellschaftspolitischen Voraussetzungen für den breiten Konsens über das deutsche Staatskirchenrecht nicht mehr ohne weiteres gegeben sind. Für die deutsche

Verhältnisbestimmung von Staat und Kirchen war und ist noch weitgehend die Überzeugung grundlegend, Religion stelle ein unverzichtbares Medium der gesellschaftspolitischen Integration dar, mit dem die Politik pfleglich umgehen sollte. Im Hintergrund steht die aus den Tiefen deutscher Geschichte übermittelte und im staatskirchenrechtlichen Gedächtnis eingebrannte Auffassung, Staat und Religion (Christentum) sollten sich idealiter im Interesse des ganzen Menschen in ein Kooperationsverhältnis zueinander bringen; beide Potenzen sollten möglichst Hand in Hand im Dienste der ihnen anvertrauten Gesellschaftsmitglieder tätig werden, um Gemeinwohl und Seelenheil in einem komplementären Ordnungszusammenhang zu bedienen. Auch nach dem epochalen Übergang von der engen Verquickung zwischen Staat und Kirche zu einem prinzipiell demokratischen Religionsverfassungsrecht durch die Weimarer Republik blieb diese religionspolitische Konzeption wirksam, die später vom Grundgesetz der Bundesrepublik weitgehend inkorporiert worden ist.

Ganz in diesem Sinne hat das Bundesverfassungsgericht in dem Beschluß vom 21. September 1976 zu Kompatibilität von kirchlichem Amt und politischem Mandat die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik charakterisiert. Dort heißt es zunächst: „Der Staat beschränkt sich auf die Ordnung des ‚Weltlichen', nimmt keine Kompetenz mehr in Anspruch zur Entscheidung in Angelegenheiten der Religion und der Seelen, entläßt am Ende die Kirchen prinzipiell aus seiner Aufsicht und anerkennt zugleich die besondere Bedeutung der Kirchen für das Leben in Staat und Gesellschaft." (BVerGE 42, 312). Der Zweck des Staates sei materialiter auf die „Wahrung des Gemeinwohls" beschränkt, in dessen Mitte Freiheit und soziale Gerechtigkeit stünden. Die Gewährleistung der Freiheitsrechte mache deutlich, dass das Grundgesetz den Staat nicht als „Hüter eines Heilsplans" verstehe. Sodann wird festgestellt:

> „Die Kirchen andererseits verstehen die Lösung vom Staat als Befreiung von Abhängigkeit, erkennen die Unentbehrlichkeit der staatlichen Ordnung und Autorität für die Gesellschaft an, beanspruchen ihre Unabhängigkeit bei der Erfüllung ihres geistlich-religiösen Auftrags, der nach ihrem Verständnis nicht nur das Jenseits betrifft, sondern auch ein Auftrag in dieser Welt ist. Für Staat und Kirche, die sich für dieselben Menschen, für dieselbe Gesellschaft verantwortlich fühlen, entsteht damit die Notwendigkeit verständiger Kooperation. Im Grunde ist das auch gemeint, wenn das Grundverhältnis zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland als Verhältnis einer ‚hinkenden Trennung', als wechselseitige Selbständigkeit innerhalb eines Koordinationssystems oder als Partnerschaft zwischen Kirche und Staat charakterisiert wird." (Ebd.)

Tatsächlich setzt die „verständige Kooperation" zwischen Staat und Kirche gegenseitige Wertschätzung und Intressendeckung voraus. Sowohl der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen als auch der Körperschaftsstatus des öffentlichen

Rechts sind kaum denkbar ohne eine positive Wertschätzung des Christentums. Mit dem Körperschaftsstatus erkennt der Staat die Kirchen als Integrationsmächte an, denen eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung zukommt; er würdigt mit dieser Statusanhebung aufgrund einer, wie Paul Mikat einmal treffend schreibt, „vorkonstitutionell“ getroffenen Wertung die religiöse Wirksamkeit der Kirchen als „förderlich für den Bestand des politischen Gemeinwesens insgesamt“ (Mikat 1994: 1447). Er subventioniert gewissermaßen in beiderlei Gestalt die kollektive Religionsfreiheit, in der Hoffnung, dass ihre Erfahrungserträge zur Wiederherstellung und Festigung der vorpolitischen Grundlagen des politischen Gemeinwesens beitragen (Isensee 1991). Insofern versucht der demokratische Staat durch freundschaftliche Zusammenarbeit mit den religiösen „Integrationsagenturen“, das berühmte „Böckenförde-Dilemma“ zu umgehen. Dieses besagt im Kern, der freiheitliche, säkulare Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen. Im Kontext der ursprünglichen Argumentation von Ernst-Wolfgang Böckenförde lautet die entscheidende Textpassage:

> „So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Anderseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat. [...] So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“ (Böckenförde 1991: 112 ff., Herv. i.O.)

Diesem Diktum aus dem Jahre 1967 war in Deutschland eine begriffspolitische Karriere sondergleichen beschieden; es findet sich kaum eine Veröffentlichung zum Thema Staat und Kirche, in dem es nicht wohlwollend und affirmativ herangezogen wird. Aber auch hochrangige Kirchenfunktionäre wie der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann oder des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Wolfgang Huber und Politiker wie zuletzt Wolfgang Schäuble beziehen sich in ihren Stellungnahmen zum Themenkreis Religion und Staat immer wieder auf Böckenfördes Zauberformel (Lehmann 2002; Huber 2007: 157; Deutsche Islam Konferenz 2009: 332). Dies dürfte freilich kein Zufall sein, scheint sie als griffige Legitimationsformel doch gut geeignet zu sein, der *hinkenden* Trennung von Staat und Kirche in Deutschland höhere Weihen zu verleihen. Dabei war Böckenfördes vielzitierter Satz, der freiheitliche, säkulari-

sierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, ursprünglich in erster Linie an die Katholiken gerichtet; er sollte ihre traditionelle Angst davor, durch die Freigabe der Wahrheit in Bedeutungslosigkeit und Relativismus zu versinken, beschwichtigen; der katholische und liberalkonservative Staatsrechtler hat den später zum Aufsatz ausgearbeiteten Vortrag im Oktober 1964 gehalten - also noch während des Reflexions- und Aushandlungsprozesses des Zweiten Vatikanischen Konzils um die Religionsfreiheit. Seitdem rechtfertigen sowohl die Vertreter der Kirchen als auch die des Staates mit dem Böckenförde-Diktum eine besondere Anerkennungswürdigkeit religiöser Belange, konkret des Christentums. Es hat sich denn auch im deutschen Staatskirchenrecht eingebürgert, explizit von einem „Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen" zu sprechen, der durch besondere Erwartungen des politischen Gemeinwesens an die Wirksamkeit der Kirchen begründet wird. Klaus Schlaich etwa nennt vier „Dienstleistungen" der Kirchen: die Sorge um den Menschen als Ganzen, die besondere Freiheit bzw. das Emanzipationspotential der Kirchen in der Gesellschaft, kultureller Beitrag und Gewissensanrede gegen Totalitätsansprüche (Schlaich 1995: 175 ff.). Böckenförde seinerseits unterscheidet vier mögliche Funktionen, die Kirchen in und gegenüber Staat und Gesellschaft erfüllen können: erstens die wertbegründende, zweitens die integrierend-legitimierende, drittens die kritische Funktion und viertens schließlich das so genannte Hüter- und Wächteramt (Böckenförde 1990: 169 ff.). Dass die Erwartungen letztlich weit über das Genannte hinaus greifen, wird deutlich, wenn Böckenförde schreibt: „Es kommt ihr [der Kirche, A. C.] zu, Hoffnungslosigkeit durch Hoffnung zu kritisieren, Resignation durch die Frohe Botschaft aufzubrechen und den leeren Horizont mit der Verheißung der Wiederkunft Christi zu erfüllen." (Ebd.: 176). Doch diesseits der Schwelle einer Teilhabe am Erlösungsversprechen hegt der Staat die Erwartung, dass die Religionen die Bürger für das Gemeinwohl sensibilisieren und zur politisch-kulturellen Integration des Gemeinwesens beitragen.Tatsächlich lässt sich empirisch ein Zusammenhang zwischen „Religion und Sozialintegration" auch für Deutschland feststellen (Traunmüller 2009; Roßteutscher 2009). Vor allem den beiden großen christlichen Konfessionen gelingt es aufgrund der stärkeren institutionellen Verflechtung mit dem Staat, ihre Mitglieder in formelle Netzwerke der Zivilgesellschaft einzubinden, wobei die protestantischen Gemeinden offenbar einen fruchtbareren Nährboden für soziales Engagement abgeben als katholische. Dass die religiösen Minderheiten hier auf der Strecke bleiben, überrascht nicht. Umso bemerkenswerter ist aber, dass die Muslime bei den informellen Formen des Sozialkapitals mit den Protestanten gleichziehen. Ein anderes Ergebnis der empirischen Erhebungen verdient Beachtung; die Feststellung nämlich, dass das Potenzial der Religionen „über Identitäts- und Statusgrenzen hinweg integrierend zu wirken und damit brückenbildendes Sozialkapital zu generieren, insgesamt eher bescheiden ausfällt" (Traunmüller 2009: 461).

Es geschieht denn auch nicht von ungefähr, dass in den letzten zwei Jahrzehnten immer öfters ein mehr oder weniger „diskretes“ Kulturchristentum gegen einen „ostentativen“ Islam in identitätspolitischer Absicht in Stellung gebracht wird (Wohlrab-Sahr 2003; Bielefeldt 2003). Der katholische Staatsrechtler Josef Isensee etwa fragt sich besorgt, ob der deutsche Staat die Integrationserwartung noch ernsthaft hegen kann, wenn Religionsunterricht und Körperschaftsstatus nicht nur christlichen Kirchen, sondern auch dem Islam und anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zugutekommen:

„Doch das eigentliche Problem des Staatskirchenrechts liegt tiefer. Seine Institutionen hegen nationale europäische Kulturidentität. Die Kirchen tragen auf ihre Weise dazu bei, diese zu wahren und zu erneuern. Wenn der Religionsunterricht, die theologischen Fakultäten, die körperschaftlichen Rechte, die städtebaulichen Möglichkeiten der Importkultur des Islam geöffnet werden, verkehrt sich die Wirkung der staatskirchenrechtlichen Einrichtungen. Sie verstärken die Kräfte, welche die kulturelle Identität aufsprengen.“ (Isensee 1999: 88)

Deshalb sieht Isensee den deutschen Kulturstaat vor die Alternative gestellt, entweder die christlich vorgeprägte deutsche und europäische Kulturidentität mit seinen verfassungsrechtlichen Möglichkeiten zu hegen oder aber deren Abbau voranzutreiben, in Richtung – wie es dann abschätzig heißt – multikultureller Beliebigkeiten. Ginge es nach ihm, sollte der demokratische Staat zwar allen Religionsgemeinschaften die allgemeine Religionsfreiheit gewähren, aber ihnen die darüber hinausgehenden Institutionen und Möglichkeiten nicht eröffnen; diese sollten weiterhin nur den beiden großen Kirchen reserviert bleiben, um die historisch-genetisch gewährleistete Übereinstimmung zwischen ihrem Ethos und demjenigen des Staates zu bewahren. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Paul Kirchhof. Er widerspricht ausdrücklich der These, wonach der demokratische Verfassungsstaat wegen der gleichen Religionsfreiheit für jedermann alle Religionsgemeinschaften gleich behandeln müsse. Das Recht auf ungestörte Religionsausübung dürfe den freiheitlichen Verfassungsstaat nicht blind machen gegenüber dem unterschiedlichen Beitrag der Religionen zu seinem Gelingen und Gedeihen. Folglich müsse der liberale Staat im Umgang mit religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen darauf achten, inwiefern diese mit ihren inhaltlichen Äußerungen seinen Bestand untermauern oder unterwandern. Doch woran erkennt man, ob die einzelnen Religionen eine „demokratiefördernde“ oder „demokratiehindernde“ Wirkung entfalten? Zunächst einmal daran, antwortet Kirchhof, ob sie die Verfassungsprinzipien von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaatlichkeit zurückweisen oder aber anerkennen; ferner daran, ob sie etwa zum Krieg oder zum Frieden auffordern, ob sie ihre Mitglieder einen Fanatismus oder eine „Kultur des Maßes“ lehren. Darüber hinaus nennt der Verfassungsrechtler eine Reihe möglicher relevanter Kriterien, anhand derer die „Demokratie(un)tauglich-

keit“ der unterschiedlichen Religionen in gewissem Sinne abgelesen werden könte: ob eine Religion ihren Mitgliedern die Teilnahme an demokratischen Wahlen untersagt oder aber die verantwortliche Wahrnehmung dieses demokratischen Urrechts und anderer Mitwirkungsrechte empfiehlt; ob sie in ihrem Menschenbild die Gleichheit jedes Menschen betont und insbesondere die Gleichberechtigung von Mann und Frau fordert oder aber von der Frau ein „lebenslanges Dienen“ erwartet; des Weiteren, ob eine Religionsgemeinschaft ihren Mitgliedern nachdrücklich das Leben in einer Ehe und die Bereitschaft zu Kind und Familie empfiehlt oder aber die Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen für Ehe und Familie weniger hervorhebt; schließlich, ob sie Egoismus oder Nächstenliebe kultiviert. Diese religiös geprägten normativen Haltungen begründeten fundamentale Unterschiede in der inneren Bereitschaft und Fähigkeit der Menschen zu Freiheit und Demokratie. Deshalb warnt Kirchhof:

> „Würde der Staat diese Unterschiede übergehen, fehlte ihm jegliche Urteilskraft. Er würde durch Beurteilungs- und Entscheidungsschwäche seine eigene Zukunft als Verfassungsstaat gefährden [...] Er geriete vom Verfassungsgaranten in die Rolle eines Zuschauers, der den Wettstreit verschiedener Religionskulturen beobachtet und sich dann den Staatsvorstellungen des Siegers unterwerfen müsste.“ (Kirchhof 2005: 115)

Kirchhof möchte offensichtlich mit diesen Überlegungen das von Böckenförde formulierte Problem von den uneinholbaren Voraussetzungen des säkularisierten Staates in den Griff bekommen. Der demokratische Staat soll durch selektive Förderung kultureller und religiöser Bestände seine Voraussetzungen stützen und erneuern. Der Lösungsvorschlag scheint aber in erster Linie das Ziel zu verfolgen, dem Islam den Zugang zum Vorraum des Staates zu versperren, um die kulturelle und politische Quasi-Monopolstellung des Christentums zu retten.

Bemerkenswert ist allerdings, dass Böckenförde selbst eine solche Schlussfolgerung nicht nur vermeidet, sondern explizit zurückweist. Im Gegensatz zu Kirchhof und Isensee hält er daran fest, dass der demokratische Verfassungsstaat das gemeinsame Haus aller, für jeden in gleicher Weise, ohne einen Unterschied im Hinblick auf Person oder Konfession zu sein habe. Der säkulare Staat dürfe zwar von Religionen Rechtstreue und Gesetzesloyalität erwarten, aber keine ausgreifenden „Wertbekenntnisse“ verlangen, wenn er an seiner Freiheitlichkeit keinen Schaden nehmen will (Böckenförde 2006: 36). Böckenförde plädiert grundsätzlich für eine „offene und übergreifende Neutralität“ des säkularen Staates, die erlaubt, dass der Staat allen religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen etwa in den öffentlichen Schulen Raum zur Entfaltung gibt, ohne sich aber mit ihnen in irgendeiner Weise zu identifizieren (Böckenförde 2007: 439). Aus dem Grunde hat er die Kopftuchregelungen der unionsgeführten Länder scharf kritisiert; sie enthielten eine nicht hinnehmbare Diskriminierung von Muslimen, weil die christlichen und jüdi-

schen Symbole vom Verbot ausgenommen seien, und verletzten damit das Gleichbehandlungs- und Neutralitätsgebot. Böckenförde findet zudem als Katholik problematisch, dass die christlich-jüdischen Symbole vom Gesetzgeber unter „abendländische Kulturwerte“ verbucht und nicht als genuin religiöse Zeichen gewürdigt werden:

> „Ordensschwestern, die in ihrem Habit an einer öffentlichen Schule unterrichten […] wird dadurch zugemutet, sich als eine Art religiöser Trachtenverein zu verstehen, statt anzuerkennen, dass sie mit ihrem Habit die Weihe ihres Lebens in besonderer Hingabe an Gott zum Ausdruck bringen. Sie müssten sich gegen eine solche Qualifizierung eigentlich verwahren“ (Böckenförde 2004: 288)

Damit wird deutlich, dass die deutsche religionspolitische Ordnung vor einer Weggabelung steht: entweder wird die hinkende Trennung von Staat und Kirche auf alle Religionen erstreckt und angewandt – oder aber es wird auf die Herausforderungen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus mit einer stärkeren Trennung von Religion und Politik geantwortet. Beide Lösungswege haben unter dem Gesichtspunkt der demokratischen Legitimität Stärken und Schwächen, auf die im Einzelnen nicht mehr eingegangen werden kann. Hier soll der Hinweis genügen, dass die föderale Struktur des politischen Systems der Bundesrepublik genug Raum bietet, um beide Lösungswege zu erproben, wenn auch freilich unter Beachtung demokratischer Mindeststandards.

IV. ZWISCHENERGEBNIS: SÄKULARISIERUNG UND SAKRALISIERUNG IN DEN WESTLICHEN DEMOKRATIEN

Im ersten historischen Teil der vorliegenden Arbeit sollte die Bedeutung der Trennung von Religion und Politik im Wandel der Zeiten thematisiert werden; konkret wurde die Entstehungsgeschichte der religionspolitischen Trennungsordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands entlang der wichtigsten Weichenstellungen und Stationen verfolgt und rekonstruiert. Unsere eingangs erklärte Absicht ging dahin, die Besonderheit der jeweiligen religionspolitischen Ordnung bzw. die unterschiedlichen Varianten der Trennung und ihrer jeweils besonderen Rechtfertigungsmuster herauszuarbeiten. In allen drei Fällen wurden Diskussionsbeiträge maßgeblicher religionspolitischer Akteure, die Verhandlungen der jeweiligen Nationalversammlungen, die höchstrichterliche Rechtsprechung und neue Herausforderungen erörtert. Die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte zeigt, dass sich hinter der metaphorischen Rede von der Trennung zwischen Religion und Politik sehr vielschichtige und bewegliche Realitäten verbergen. Deshalb könnte es sich lohnen, an dieser Stelle die Bedeutung der Trennung noch einmal in der gebotenen Kürze zu betrachten.

Die Trennung von Religion und Politik wird oft auch mit dem Begriff „Säkularität" umschrieben. Das von „Säkularität", „Säkularisation" und „Säkularisierung" abgesteckte Wortfeld wird mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen besetzt. In ihm durchkreuzen sich auf engstem Raume staatskirchenrechtliche, philosophische, soziologische, historische und theologische Selbstverständigungsdiskurse moderner (in erster Linie westlicher) Gesellschaften (Heckel 1980; Marramao 1992; Casanova 1994; Rémond 2001; Braun/Gräb/Zachhuber 2007). Die Folge dieser allseitigen Beanspruchung ist eine gewisse Überfrachtung und Überdehnung des Säkularisierungsbegriffs. In der einschlägigen Literatur wird denn auch regelmäßig die Klage geführt, der Begriff habe jegliche Konturen eingebüßt und sich beinah in schillernde Unkenntlichkeit aufgelöst. Verstärkt wird diese Tendenz durch den Umstand, dass die um das Wortfeld herum geführten kulturellen Deutungsdiskurse stets mit politischen Wertungen und Stellungnahmen einhergehen. Eben dies hat Hermann Lübbe bereits in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts veranlasst, die Säkularisierung als einen „ideenpolitischen Begriff" *par excellence* zu analysieren, an dem in der Geschichte von allen Seiten gezerrt wurde (Lübbe 2003). In der Tat: das, was für die Sozialwissenschaften im Allgemeinen gilt, nämlich, dass sie im Spannungsfeld von analytischer und normativer Betrachtung angesiedelt sind, gilt in besonderem Grade für solch großformatige und vielschichtige Deutungskategorien wie die Säkularisierung, mit der materielle und geistige Ent- und Aneignungsprozesse zwischen Staat und Kirche bzw. Politik und Religion beschrieben und oft im Ergebnis die (a)religiöse Befindlichkeit einer ganzen politischen Ordnung, Ge-

sellschaft oder Epoche charakterisiert wird.[91] Deshalb gilt es damit zu beginnen, die Bedeutung des Wortstammes möglichst Schicht um Schicht freizulegen. In der lateinischen Etymologie des Adjektivs „säkular" stößt man ursprünglich auf den Begriff „saeculum". „Saeculum" steht in der christlichen Tradition für die menschliche, heilsgeschichtlich begrenzte Zeit oder die (hiesige) „Welt" im Gegensatz zum kommenden, vom Christus verheißenen „Reich" (Conze/Strätz/Zabel 1984: 791). „Saecularis" fungierte wohl bereits seit der Spätantike als Rechtsbegriff, durch den der „weltliche" vom kirchlichen Bereich allgemein oder auch nur vom Stand der Religiösen abgehoben wurde. Wenn man von der geschichtsphilosophischen und kulturdiagnostischen Verwendung des Begriffs Säkularisierung absieht, die im 19. Jahrhundert aufkommt, bezeichnet Säkularisation im Allgemeinen den Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft (Lübbe 2003: 23).

Ganz in diesem Sinne hat der bekannte Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde in einem inzwischen klassischen Aufsatz aus dem Jahr 1967 „die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" beschrieben (Böckenförde 1991: 92). In einem langwierigen und mehrstufigen Prozess, in dem der so genannte Investiturstreit zwischen Papst und Kaiser Ende des 11./Anfang des 12. Jahrhunderts und die konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert die entscheidenden Stationen markierten, habe sich die politische Ordnung als solche von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung gelöst und zu eigener weltlich konzipierter Zielsetzung und Legitimation gefunden. Die säkularisierende Umgestaltung der politischen Ordnung habe sich allmählich vollzogen, so dass lange Zeit alte und neue Bauelemente dicht neben- und beieinander gelegen hätten. Erst die Französi-

---

91 Charles Taylor zufolge etwa leben die modernen Gesellschaften des Westens inzwischen allesamt in einem säkularen Zeitalter; während es früher in ihnen praktisch unmöglich gewesen sei, an Gott nicht zu glauben, stelle in ihnen heute der religiöse Glaube für die Menschen lediglich eine (eher schwierige) Option unter anderen dar: „So what I want to do is examine our society as secular in this third sense, which I could perphaps encapsulate in this way: the change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible to not believe in God, to one, in which faith, even for he staunches believer, is one human possibility among others" (Taylor 2007: 3). Einige Seiten weiter beschreibt der Philosoph den entscheidenden Wandel in den westlichen Gesellschaften hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit von Religion wie folgt: „The change which mattered to people in our (North-Atlantic, or ‚Western') civilization, and still matters today, concerning the status of religion […] is: we have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or ‚beyond' human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others which place it (in a wide range of different ways) within human life." (Ebd.: 15)

sche Revolution habe mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte die historische Entwicklung hin zum säkularen Staat vollendet (ebd.: 107). Der von ihr begründete Staat habe seine Legitimation nicht in seiner geschichtlichen Herkunft oder göttlichen Stiftung, nicht im Dienst an der (religiösen) Wahrheit, sondern in der Sicherung und Erhaltung der Freiheit des selbstbestimmten Individuums, wobei zu dieser dann auch die Religionsfreiheit gehöre.

Diese (klassische) Rekonstruktion der Entstehung des weltanschaulich-religiös neutralen Staates in einem mehrstufigen „Prozess friedensfördernder Säkularisation, mit der die blutigen Glaubenskriege zwischen den wahrheitsfanatischen christlichen Konfessionen überwunden werden konnten", wurde und wird bisweilen als ein „liberaler Legitimationsmythos" angeprangert, der „mehrdeutige, widersprüchliche historische Prozesse zugunsten eines übersichtlichen, von klaren Gegensätzen geprägten identifikatorischen ‚Geschichtsbildes' retrospektiv zu begradigen" erlaube. Der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf macht in seiner Kritik darauf aufmerksam, dass die großen Ursprungstexte des modernen westlichen Verfassungsdenkens jedenfalls nur wenig von irgendeiner weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates erkennen ließen, sondern vielmehr von religiösen Pathosformeln trieften (Graf 2006a: 69). Graf und andere Kritiker[92] weisen auf den Umstand hin, dass der Staat in Deutschland und sicherlich auch andernorts die von Böckenförde beschriebene gewissermaßen exemplarische Laufbahn der Säkularisierung nicht durchgemacht hat. Tatsächlich ist der moderne territoriale Flächenstaat in Deutschland in einem mehrstufigen Prozess entstanden, in dem die Neutralisierung der konfessionellen Gegensätze auf Reichsebene mit Konfessionalisierung auf Landesebene kombiniert wurde. Die tendenziell bis heute andauernde, institutionell abgesicherte und korporatistisch ausgeprägte Nähe von Staat und Kirche in Deutschland ist Ausfluss dieser doppelbödigen Geschichte. Eine ähnliche Gemengelage bzw. gegenstrebige Fügung von Säkularisierung und Sakralisierung lässt sich auch – wie wir gesehen haben – in Frankreich und in den USA ausfindig machen. Soweit also die Darstellung der Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation von einer funktionalen Differenzierung zwischen Politik und Religion ausgeht, entgehen ihr durchaus gegenläufige Tendenzen sowohl der Konfessionalisierung als auch der Sakralisierung des Politischen (Gabriel/ Gärtner/Pollack 2012).

In diesem Zusammenhang gilt es auf einen besonders auffälligen blinden Fleck des religionspolitischen Differenzierungstheorems hinzuweisen, das wohl am konsequentesten in der systemtheoretischen Religionssoziologie Niklas Luhmanns entwickelt sein dürfte: er besteht darin, dass sie die Bedeutung der Religion in der

92 Hier wären vor allem die Arbeiten der Historiker Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling und Martin Heckel zu nennen. Für kritische Rückfragen an die Säkularisationsthese unter resümierendem Zugriff auf die bisherigen Forschungsergebnisse siehe nur: Dreier 2001.

Konstruktion nationaler Identitäten unterschlägt (Luhmann 1977; Luhmann 1989).[93] Denn nicht selten haben sich die Nationen bei der Herausbildung ihres normativen Selbstverständnisses aus dem an Motiven und Antrieben reichhaltigen Sinnhaushalt religiöser Traditionen bedient (van der Veer/Lehmann 1999; Haupt/Langewiesche 2004). Da die moderne Demokratie sich bisher ausschließlich im Rahmen von Nationalstaaten durchgesetzt hat, schlägt dieser Zusammenhang von Religion und Nation in der religionspolitischen Ordnung mächtig zu Buche, wenn auch längst nicht in allen Demokratien gleichermaßen. Abgesehen von den deutlichen Fällen unter den westlichen Demokratien, in denen es bis heute offiziell eine Staatskirche gibt, wie in England oder in Dänemark, ist dieser Zusammenhang etwa in Polen, Griechenland oder Irland aufgrund der historischen Erfahrung, sich gegen Nachbarterritorien identitär absetzen und behaupten zu müssen, besonders eng gezurrt. Im Grunde verfügen aber alle demokratischen Staaten über eine dominante religiöse Herkunftsprägung, die sich bei der Verhältnisbestimmung von Demokratie und Religionen mehr oder weniger niederschlägt. Selbst in der französischen Nation, die ihre republikanische Identität gerade auf einen militanten Laizismus/Säkularismus gründete, weil die Republikanhänger die katholische Kirche als eine Bedrohung des republikanischen Herrschaftsunternehmens einstuften und tendenziell für einen Hemmschuh des gesellschaftlichen Fortschritts hielten, ist der genannte Zusammenhang zwischen Mehrheitsreligion und Nation wirksam. Auch wenn Frankreich längst nicht mehr die jüngste Tochter der Kirche ist, die es einmal stolz war, besteht weiterhin zumindest ein latenter Zusammenhang zwischen der Mehrheitsreligion und der nationalen Identität. Dieser ist nicht zuletzt daran abzulesen, dass die Laïcité seit ihren kämpferischen Anfängen implizit stets als eine Art Gegenreligion auf den Katholizismus bezogen blieb – bis in die Begrifflichkeit der religionspolitischen Sprache hinein.

---

93 Damit ist freilich nicht gesagt, allen Vertretern des religionspolitischen Ausdifferenzierungstheorems sei der Zusammenhang zwischen Religion und nationaler Identität entgangen. Erwähnt sei etwa der bekannte Religionssoziologe David Martin. Er hat in seiner erstmals 1978 veröffentlichten „A General Theory of Secularization" die historische Pfadabhängigkeit der einzelnen „Säkularisierungsverhältnisse" in den westlichen Ländern analysiert und in diesem Rahmen auch dem besagten Zusammenhang zwischen religiöser Tradition und nationaler Identität einige Aufmerksamkeit gewidmet. Im Übrigen kommt auch Böckenförde eigens auf die Nation zu sprechen. Er geht aber in seiner Analyse davon aus, dass die politische Einheit der Nation auf die Einheit aus der Religion gefolgt ist, ohne dass es zwischen beiden Formationen zu inhaltlichen Überschneidungen bzw. Verschmelzungen gekommen wäre (Böckenförde 1991: 112).

Gleichwohl können die sakralen und zivilreligiösen Bestände in der politischen Verfasstheit der hier untersuchten drei Demokratien nicht über die Tatsache der Trennung von Politik und Religion als solche hinwegtäuschen. Der Rechtshistoriker Michael Stolleis schreibt in einem instruktiven Aufsatz zur historischen Debatte „Säkularisierung oder Konfessionalisierung“ mit resümierendem Anspruch:

„Die letztlich stärkere historische Linie ist die Säkularisierung des Rechts und der Enttheologisierung öffentlicher Herrschaft. Ich halte deshalb die These von der Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation für die Langzeitperspektive vom Mittelalter bis zur Neuzeit für die richtige These. Das schließt nicht aus, dass die Konfessionalisierungsthese im Sinne einer kräftigen Unterstützung der Staatsbildung während des konfessionellen Zeitalters ihre sektorale und territoriale Stimmigkeit hat. Was das Reich in seiner Notsituation von 1555 und 1648 tastend erprobte, nämlich die Ausbildung von ‚neutralem' Verfassungsrecht jenseits absoluter Wahrheiten, sollte das Signum der Moderne werden. Schließlich haben sich auch die konfessionell geschlossenen Staaten einem rein weltlichen Rechts- und Verfassungsbegriff zugewandt und ihre Trennung von Politik und Religion vollzogen. Selbst dort, wo sich Staatskirchenmodelle formal halten konnten (etwa England, Schweden, Dänemark), ist spätestens seit dem 18. Jahrhundert der Rechtsbegriff säkularisiert wie anderswo auch.“ (Stolleis 1995: 41)

Damit sind die Stichworte beisammen, die die Bedeutung der Säkularisierung des Staates umkreisen: „Enttheologisierung“, „jenseits absoluter Wahrheiten“, „rein weltlich“ und „neutral“. Gemeint ist wohl letztlich der Umstand, dass die Legitimation politischer Herrschaft sich vom Bezug auf religiöse Wahrheitsgehalte (weitgehend) gelöst hat und in erster Linie nach „rein weltlichen“ Erwägungen und Gesichtspunkten wie etwa Freiheit, Frieden, Sicherheit, Gemeinwohl und Wohlstand erfolgt, wobei dies selbst für demokratische Staaten im Westen gilt, die in ihrem normativen Selbstverständnis und in ihrer institutionellen Gestalt bis heute (zivil)religiöse Elemente und Bezüge aufweisen.

Der Staatsrechtler Zaccaria Giacometti hat erstmals im Jahr 1926 „Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche“ herausgegeben. Dort heißt es in der Einleitung:

„Das System der Trennung von Staat und Kirche, das ursprünglich eine Kirchenlehre darstellte, hat sich im Laufe der Zeiten zu einem Postulat der praktischen Politik entwickelt und ist heute mancherorts geltendes Recht. Ja die Trennung von Staat und Kirche wird überhaupt unseres Erachtens das kirchenpolitische System der Zukunft bilden. Hierfür spricht schon die im allgemeinen zunehmende Auflösung des religiösen Einheitsbildes und die dadurch bewirkte Entkirchlichung des religiösen Lebens. Daß die Trennung von Staat und Kirche das kirchenpolitische System der Zukunft sein wird, liegt sodann vor allem in der Logik der Dinge selbst begründet. Durch die Anerkennung der Religionsfreiheit im modernen Staate, anders ausge-

drückt durch die Entstehung des konfessionell neutralen Staates sind die Voraussetzungen einer Verbindung von Staat und Kirche dahingefallen. Die heutige Verhältnisordnung von Staat und Kirche ist daher, soweit sie sich nicht als ein System der Trennung darstellt, sondern trotz des Dahinfallens einer Staatsreligion an einer Staatskirche im engeren oder weiteren Sinne festhält, logisch nicht begründet; sie stellt eine durch tatsächliche historische Verhältnisse bedingte Kompromisslösung, ein Übergangsstadium zwischen dem System des Staatskirchentums und der Trennung dar, aus dem wohl früher oder später die letzten Konsequenzen im Sinne der Trennung werden gezogen werden müssen." (Giacometti 1926: XV)

Hat die seitherige Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Politik bzw. Staat und Kirche in den westlichen Demokratien die zuversichtliche Prognose Giacomettis' zugunsten der Trennung bestätigt? Ein belastbarer empirischer Befund setzt freilich eine erste Definition bzw. Operationalisierung des Begriffs der Trennung voraus. Giacomettis selbst ging davon aus, dass es ausgesprochen schwierig sei, einen einheitlichen Trennungsbegriff zu gewinnen, der sich „im Verhältnis zum Staatskirchenrecht der verschiedenen Trennungsländer gewissermaßen wie die Gattung zur Art verhält". Gleichwohl sah auch er die Notwendigkeit, einige Merkmale herauszuarbeiten, die eine Art „Naturrecht" des Trennungsgedankens begründen könnten. Ein Maßstab der Trennung könne entweder auf deduktivem Wege gewonnen werden, indem man ihn aus dem Wesen der Kirche und des Staates normativ ableitet, oder aber auf induktivem Wege, indem man die Verhältnisordnung zwischen Staat und Kirche derjenigen Länder vergleichend untersucht, die die Trennung durchgeführt haben, und dann das ihnen Gemeinsame herauskristallisiert. Aus seiner Begriffsbestimmung geht aber alsbald hervor, dass beide Wege sich irgendwann durchkreuzen. Deutlich wird dies, wenn er die Trennung von Staat und Kirche als eine „logische Folge der Religionsfreiheit" bezeichnet, um einige Zeilen danach festzustellen, dass die Religionsfreiheit kein eigentümliches Merkmal der Trennungsländer darstelle, da sie im Großen und Ganzen in allen „Kulturstaaten" gewährleistet sei (ebd.: XXI). Als wesentlichstes Definitionsmerkmal des Trennungssystems gilt Giacometti dann letztlich das Kriterium bzw. die Überzeugung, wonach die der Kirche eigentümlichen Aufgaben keine Angelegenheiten im öffentlichen Interesse mehr sein sollten. Im öffentlichen Leben des Staates dürften religiöse Anliegen nicht berücksichtigt werden, so dass alle staatlichen Aufgaben und Gebiete vom Ehe- und Begräbniswesen bis zum Schulwesen verweltlicht werden müssten.

Der Politikwissenschaftler Jonathan Fox hat jüngst unter dem Titel „A World Survey of Religion and State" eine umfassende empirische Analyse der religionspolitischen Verhältnisse fast aller Staaten in der Welt auf breiter Datenbasis vorgelegt. Er definiert die Trennung zwischen Staat und Religion als „absence of any government support for religion as well as the absence of any government restrictions on religion or regulation of religion" (Fox 2008: 5). Demnach liegt eine Trennung erst dann vor, wenn der Staat sich jeglicher Regulierung des religiösen Feldes enthält

und dadurch sich von der Religion bis hin zur Berührungslosigkeit scheidet. Gemessen an diesem Maßstab braucht es nicht zu wundern, dass am Ende kaum noch ein Staat auf der Welt übrig bleibt, der als Trennungsland in Frage kommt. Tatsächlich gelangt Jonathan Fox in seiner empirischen Bestandsaufnahme der religionspolitischen Verhältnisse zu dem Ergebnis, dass nur ein einziges Land als Trennungsland gelten könne: nämlich die USA (Fox 2006: 561). Doch selbst die religionspolitische Trennungsqualität der Vereinigten Staaten wird, wie Fox in seiner Analyse eingestehen muss, durch (zivil)religiöse Regelungselemente (wie etwa das Motto „In God we trust“ auf den Dollarscheinen oder die Formulierung „a nation under god“ im allmorgendlichen Treugelöbnis der Schüler, die „legislative prayers“, die regelmäßige Berufung auf und Beschwörung einer religiös-messianischen Bestimmung des amerikanischen Gemeinwesens in den Reden der Präsidenten etc.) durchkreuzt und müsste daher mit Einschränkungen versehen werden.

In der Tat: wiewohl es letztlich eine Frage der graduellen Abstufung sein dürfte, wie weit die inhaltlich-institutionelle bzw. formell-symbolische Trennung und Verknüpfung von Staatsgewalt und Religionen reicht, lässt sich eine Art „Trennung im Kerngeschäft“ zwischen Staatsgewalt und institutionalisierter Religion in den westlichen Demokratien feststellen. Selbst in solchen Staaten mit einer formell etablierten Staatskirche wie etwa England oder mit mehreren Kirchen wie etwa Dänemark gibt es eine deutliche inhaltlich-organisatorische Sphärentrennung: dort bilden Staat und Kirche eigene Organisationen, verfolgen unterschiedliche Ziele (Gemeinwohl versus Seelenheil) und fällen eigene Entscheidungen, so dass der Staat ungeteilter Inhaber des legitimen Gewalt- und Gesetzgebungsmonopols ist und die Kirche keine Staatsgewalt im engeren Sinne innehat und ausübt; zudem garantiert der Staat auch dort die Gewissens- und Religionsfreiheit aller Gläubigen und Ungläubigen innerhalb der Grenzen demokratischer Friedensordnung.

Insofern lässt sich für die westlichen Demokratien – ungeachtet der Vielfalt der institutionellen Verhältnisbestimmungen von Staat und Kirche im Einzelnen – die Behauptung aufstellen, dass sie sich in Sachen Staat und Religionen tendenziell auf ein gemäßigtes Trennungsmodell entwickeln. Diese Konvergenzthese beansprucht im Zuge der fortschreitenden Europäisierung und Internationalisierung – die vor allem auf eine „Vergrundrechtlichung“ des staatlichen Religionsrechts hinauslaufen – der religionspolitischen Verhältnisse in den demokratischen Ländern immer mehr Plausibilität. Sie besagt im Kern, dass sich die demokratischen Staaten allmählich aus unterschiedlichen Richtungen in unterschiedlichem Maße und in unterschiedlicher Geschwindigkeit auf eine gemeinsame Mitte zu bewegen. Die Konvergenzthese beschreibt zwei Tendenzen: einerseits eine graduelle, vorsichtige Entstaatlichung von Staatskirchen und andererseits eine zunehmende Kooperationsbereitschaft der Trennungssysteme (Robbers 1997: 127).

Hans Maier formulierte bereits 1969 den Gedanken, dass der moderne demokratische Staat zwar sowohl Platz für die (formelle und symbolische) Einheit als auch

für die Trennung (im Gegensatz zum Weltanschauungsstaat in all seinen Spielarten) habe, dass er aber dazu neige, „extreme Polarisierungen zu vermeiden und die Gegensätze in einem System des Ausgleichs sich einpendeln zu lassen“ (Maier 1969: 17). Ganz in diesem Sinne stellte er fest, dass einerseits die Einheitssysteme von Staat und Kirche durch die fortschreitende Demokratisierung und Säkularisierung des öffentlichen Lebens zunehmend unter Druck gerieten, und daher die Forderung nach mehr Distanz und Autonomie im Verhältnis zueinander von beiden Seiten immer deutlicher gestellt sein werde; auf der anderen Seite sprach er von einer „Auflockerung“ und Entspannung der französischen Laizität, die durch den Zerfall des liberalen Fortschrittsglaubens und des nationalen Sendungsbewusstseins bedingt sei. Die seitherige Entwicklung im Verhältnis von Staat und Kirche in den europäischen Ländern bestätigt Hans Maiers Diagnose alles in allem. Auch die allmähliche Wandlung der strikten Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten in Richtung wohlwollender Neutralität und Gleichbehandlung durch die Rechtsprechung des Supreme Court der letzten beiden Jahrzehnte spricht dafür, dass die Demokratien zum Ausgleich von schroffen Gegensätzen neigen. Daher kann eine gewisse Tendenz zur Konvergenz zwischen der religionspolitischen Ordnungssituation in europäischen Demokratien und in den USA ausgemacht werden (Monsma 2000: 82; Monsma/Soper 2009).

Die Ausdifferenzierung von Politik und Religion gilt auch in der soziologischen Debatte nach wie vor als der gültige Kern des Säkularisierungstheorems. Bemerkenswert ist, dass selbst Kritiker der klassischen Säkularisierungsthese wie José Casanova sie als eine unabdingbare Bedingung moderner Gesellschaften betrachten. Die klassische Säkularisierungsthese rechnete im Zuge des Modernisierungsprozesses mehr oder weniger mit einem pauschalen Niedergang der Religion. Rationalisierung, Industrialisierung, Urbanisierung, Mobilisierung, Wissenschaft und Bildung würden früher oder später die Menschen und irgendwann die Gesellschaft insgesamt dazu bringen, sich von der Religion loszusagen und dadurch – um es mit einer bekannten Wendung Max Webers zu sagen – die „Entzauberung der Welt“ herbeiführen. Diese starke Annahme und Erwartung wurde seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in mehreren Anläufen und Schüben modifiziert und präzisiert, beginnend mit der Unterscheidung von Religion und Kirche, mit der gezeigt werden sollte, dass der Niedergang im Grunde nicht die Religion als solche, sondern nur die traditionelle Kirchenfrömmigkeit betrifft, so dass die Religion in der Moderne lediglich die Gestalt und den Ort ihrer Wirksamkeit wechselt. Diese Bemühungen um Präzisierung und Differenzierung des Säkularisierungstheorems haben im 1994 veröffentlichten Werk José Casanovas „Public Religions in the Modern World“ einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Darin zerlegt der Religionssoziologe die Säkularisierungsthese in drei Bestandteile: erstens die Ablösung und Emanzipation weltlicher Bereiche wie Staat, Wirtschaft und Wissenschaft von reli-

giösen Vorgaben und Institutionen; zweitens den Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen; und drittens die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich. Da diese drei Dimensionen des Säkularisierungsprozesses in Europa zufällig parallel verlaufen seien, habe man angenommen, dass sie nicht nur historisch, sondern auch strukturell miteinander verknüpft seien. Dabei habe die zuversichtliche Erwartung eines pauschalen Niedergangs der Religion ihren Ursprung in der Religionskritik der europäischen Aufklärung. Erst durch sie habe die Säkularisierungstheorie mehr zu leisten und zu liefern vermocht als nur eine Beschreibung sozialer Wandlungsprozesse, nämlich eine Art säkulare Eschatologie bzw. eine kritische Genealogie der Religion und normative Teleologie, für die der Niedergang der Religion das Ziel der Geschichte war (Casanova 2007: 337). Als solche habe sie bis tief ins 20. Jahrhundert hinein beträchtlichen Einfluss auf soziale Bewegungen, politische Parteien und Theorien erlangt und überall dort, wo sie von der Mehrheit der Bevölkerung nicht nur als eine Beschreibung von gegenwärtigen Zuständen, sondern als Zukunftsentwurf angenommen worden sei, habe sie in gewissem Sinne die Funktion einer sich selbst verwirklichenden Prophezeiung erfüllt. Ihre Wirksamkeit habe sie ursprünglich aus der Bündelung dreier Aspekte zu einem schlüssigen Ganzen bezogen: der erste Aspekt besteht aus einer kognitiven Kritik der Religion als eines primitiven, prärationalen Weltbilds, das sich durch den Fortschritt der Wissenschaft und des rationalen Denkens eines Tages von alleine „erledigen" würde; der zweite betrifft die politische Kritik kirchlich verfasster Religiosität als einer Verschwörung von Herrschern und Priestern, um das Volk hinters Licht zu führen und in Knechtschaft zu halten, was durch den Durchbruch zu Volkssouveränität und demokratischer Freiheit überwunden sein würde; und drittens schließlich wird von einer humanistischen Warte aus die Idee von Gott an sich als eine menschliche Selbstentfremdung und selbstverleugnende Projektion menschlicher Wünsche und Ängste auf eine jenseitige Welt kritisiert und dadurch der Tod Gottes zur Voraussetzung der Emanzipation des Menschen, ja des Menschseins überhaupt erklärt (Casanova 1994: 30). Diese Kritik sei freilich nicht von ungefähr in Westeuropa formuliert worden und auf Resonanz gestoßen, denn hier habe sich die Kirche besonders eifrig und oft auch auf Kosten der Freiheit der Menschen mit dem absolutistischen Staat verbündet. Ganz ähnlich wie Tocqueville seinerzeit erklärt also auch Casanova den Niedergang der (kirchlich organisierten) Religion in Europa durch die „cäsaro-papistische Vereinigung von Thron und Altar" im Absolutismus (ebd.: 29). Neuerdings erwähnt der Soziologe zudem auch die Institutionalisierung von Wohlfahrtsstaaten in ganz Westeuropa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine weitere Ursache der Säkularisierung im Sinne eines allgemeinen Bedeutungsverlustes der Religion für die Lebenswelt der Menschen; nicht etwa – wie man im Anschluss an Pippa Norris und Ronald Inglehart vermuten könnte, die auf der Grundlage weltweit erhobener empirischer Daten einen ursächlichen Zusammenhang zwischen „existential security" und dem Niedergang der Religion ausfin-

dig machen und dadurch an der allgemeinen Säkularisierungsthese festhalten –, weil sie dem Menschen mittels der Daseinsvorsorge mehr „Lebenssicherheit“ beschert hätten, sondern, weil sie die kollektive Identifikation von der imaginären Gemeinschaft der Nationalkirche oder der Konfession auf die imaginäre Gemeinschaft des Nationalstaats übertragen hätten (Norris/Inglehart 2011: 13; Casanova 2007: 338).

Wie es um die Erklärungskraft dieser Faktoren im Einzelnen auch bestellt sein mag: für Casanova steht fest, dass die Europäer mit dem Säkularisierungstheorem ihre eigenen Erfahrungen verarbeitet und diese überheblich zum Schicksal aller modernen Gesellschaften erklärt haben. Von Europa aus betrachtend hätten Soziologen und Historiker die Vereinigten Staaten von Amerika lange Zeit wegen des außerordentlichen Beharrungsvermögens der Religion bei fortgeschrittenster Modernität als eine Ausnahme von der Regel zu deuten versucht, um die Stichhaltigkeit der Säkularisierungsthese zu retten (Martin 1996). Doch inzwischen werde aus einem globalen und historischen Blickwinkel immer deutlicher, dass die Entwicklung und die Lage der Religion in Westeuropa weitaus mehr eine Ausnahme darstellt als eine unwiderstehliche universelle Gesetzmäßigkeit moderner Gesellschaften (Casanova 2007). Folglich müsse die Säkularisierungsthese endlich zum Gegenstand einer kritischen und differenzierten Betrachtung gemacht werden, um gewissermaßen die Spreu vom Weizen zu trennen.

Eben dies möchte Casanova mit der bereits oben erwähnten Zergliederung des Säkularisierungstheorems in drei Bestandteile bzw. Dimensionen erreichen. Zunächst könne von einem allgemeinen Niedergang der Religion als solcher in der Moderne nicht die Rede sein. Ein noch so flüchtiger Blick auf die globalen Verhältnisse genüge, um deutlich zu machen, dass die religiösen Traditionen größtenteils ihre Vitalität beibehalten und mancherorts sogar gesteigert hätten, obwohl gleichzeitig die Modernisierungsprozesse durch Industrialisierung, Urbanisierung, Bildung etc. ihr Werk verrichtet hätten (Casanova 1994: 26). Sodann stelle auch die Abdrängung und Marginalisierung der Religion in den privaten Bereich keinen strukturell notwendigen Trend moderner Gesellschaften dar; vielmehr sei die Privatisierung lediglich eine ihrer historisch möglichen „Optionen“. In der erwähnten Studie „Public Religions in the Modern World“ tritt Casanova bereits im Titel den Gegenbeweis der insbesondere vom Soziologen Thomas Luckmann verteidigten Privatisierungsthese an (Luckmann 1991). Er richtet sein Augenmerk ganz auf die Beweisführung einer „Entprivatisierung“ von Religion in modernen Gesellschaften; anhand fünf empirischer Fallkonstellationen (die katholische Kirche in Spanien, Polen und Brasilien und der evangelikale Protestantismus und Katholizismus in den USA) versucht der Autor zu zeigen, wie stark die öffentliche Einbeziehung und Rolle von Religionen in modernen Gesellschaften sein kann. Was bleibt also übrig vom Säkularisierungstheorem, wenn weder die Annahme eines allgemeinen Niedergangs noch die Erwartung einer Privatisierung von Religion einer empirisch

fundierten Kritik standhält? Es ist die erste der drei genannten Dimensionen, nämlich die funktionale Ausdifferenzierung und Entkoppelung einer weltlichen Sphäre (in Gestalt des Staates und des Rechts, der Wirtschaft und der Wissenschaft) von religiösen Normen und Institutionen; allein diese sei für moderne Gesellschaften ein durchgängiger und charakteristischer Trend. Casanova schreibt hierzu:

„Concerning the first thesis, that of secularization as differentiation, it is a central claim of this study that this remains the valid core of the theory of secularization. The differentiation and emancipation of the secular spheres from religious institutions and norms remains a general modern structural trend. Indeed, this differentiation serves precisely as one of the primary distinguishing characteristics of modern structures. Each of the two major modern societal systems, the state and the economy, as well as other major cultural and institutional spheres of society – science, education, law, art – develops its own institutional autonomy, as well as its intrinsic functional dynamics. Religion itself is constrained not only to accept the modern principle of structural differentiation of the secular spheres but also to follow the same dynamics and to develop an autonomous differentiated sphere of its own.“ (Casanova 1994: 212)

Die Religionen, die sich diesem unwiderstehlichen Differenzierungstrend widersetzen und in den Weg stellen, warnt Casanova, seien letztlich – wie in Westeuropa geschehen – dem Niedergang geweiht. Diesen Gedanken auf das Politische anwendend, erklärt er, etablierte Staatskirchen oder überhaupt jegliche Fusionselemente von religiösem und politischem Gemeinschaftsleben seien mit dem modernen Verständnis von Staatsbürgerschaft schlicht unvereinbar; denn Letzteres habe die Religionsfreiheit zur unabdingbaren Voraussetzung. Dazu sei noch einmal der Autor selbst zitiert:

„Once freedom of religion is established, moreover, from the perspective of the now secular state all religions, churches and sects turn into denominations. This process – and this is another of the central claims of this study – is also a modern structural trend that has the same kind of ‚providential' force which Tocqueville attributed to democratization, or one could add, which Marx atrributed to proletarianization and Weber to bureaucratization. These are all modern, in the long run irresistible, structural trends.“ (Ebd.: 213).

Der zu Religionsfreiheit und säkularem Staat führende Prozess sei also langfristig unaufhaltsam, gewissermaßen ebenso mit Gottes Einverständnis unterwegs wie etwa die Demokratisierung bei Tocqueville. Eine Bestätigung seiner These findet der Soziologe vorerst einmal im demokratischen „Sinneswandel“ der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert.

An dieser Stelle drängen sich zwei Fragen auf: die erste Frage berührt den universellen Charakter der funktionalen Differenzierung zwischen religiösen Normen und

Institutionen und weltlichen Lebensbereichen; sie fragt, ob dieser als gültig herausgeschälte Kern des Säkularisierungstheorems wirklich orts- und zeitenthoben für alle Gesellschaften Geltung beanspruchen kann und rechnet mit der Möglichkeit, dass auch dieser Restbestand der These letztlich noch im historischen Erfahrungshorizont des lateinchristlichen Westens verbleibt und daher nur bedingt auf andere Religionen und Kulturkreise übertragen werden kann. Diese Frage kann hier nicht vertieft werden; im zweiten Teil der Arbeit werden wir darauf eingehen. Die zweite kritische Rückfrage betrifft den inneren Zusammenhang der drei genannten Aspekte oder Dimensionen des Säkularisierungsprozesses: kann es eine funktionale Differenzierung zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bereich geben, wenn es nicht zuvor eine Säkularisierung der Religionen im Sinne einer Depotenzierung ihrer Wahrheitsansprüche und einer Sektoralisierung ihrer Geltungsbereiche und Geltungsreichweite gegeben hat, sofern freilich die betroffenen Religionen überhaupt solche umfassenden Wahrheitsansprüche mit politischen Implikationen anmelden und geltend machen? Und damit eng verbunden: was bedeutet die funktionale Differenzierung zwischen Religion, Politik und anderen weltlichen Bereichen überhaupt, wenn die Religionen sich nicht in private Lebensräume zurückziehen, sondern sich als öffentliche Instanzen und Akteure betätigen und sich als solche kreuz und quer in die öffentlichen Debatten einschalten? Genau an dieser letzten Frage entzündet sich die Kritik von Talal Asad an Casanovas Analyse. Er schreibt:

> „When religion becomes an integral part of modern politics, it is not indifferent to debates about how the economy should be run, or which scientific projects should be publicly funded, or what the broader aims of a national education system should be. The legitimate entry of religion into these debates results in the creation of the modern ‚hybrids': the principle of structural differentiation – according to which religion, economy, education, and science are located in autonomous social spaces – no longer holds." (Asad 2003: 182)

Hinter dem Hinweis auf moderne Hybridbildungen im religionspolitischen Feld steht Asads Überzeugung, dass das „Religiöse" und das „Säkulare" keineswegs fixierte Gegenstände und Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt angeben und infolge dessen die Differenzierung beider Bereiche nicht als säuberliche Scheidung von essentialistischen Einheiten verstanden werden kann, die zuvor vermischt gewesen wären, sondern als Prozess gedeutet werden muss, in dem bestimmte Akteursgruppen durch Praktiken symbolischer und sozialer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Säkularen bzw. des Politischen überhaupt erst konstituieren. In seiner Erwiderung auf Asads Kritik konzediert Casanova denn auch, dass die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen auch in der Moderne fließend sind und die Unterscheidung zwischen ihnen daher nach wie vor Probleme bereitet (Casanova 2006: 24).

In der Tat ist die Grenzziehung zwischen (säkularer) Politik und Religion in den liberalen Demokratien bis zum heutigen Tag ein heikles Unternehmen geblieben, denn sie wird immer wieder – wie wir gesehen haben – anhand konkreter Konfliktmaterien im Medium des Rechts, wenn erforderlich in letzter Instanz durch die höchsten Gerichte, (vorläufig) verbindlich vorgenommen. Gleichwohl wäre die Aufgabe der Grenzziehung in einer weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaft auf Dauer kaum zu lösen, wenn das Religiöse und das Politische nicht einen Kernbereich der Zuständigkeit herausgebildet hätten. Ohne eine gewisse Arbeits- und Machtteilung zwischen Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz hätte die Trennung von Religion und Politik schlicht keinen Boden unter den Füßen. Im lateinchristlich geprägten westlichen Erfahrungsraum jedenfalls ist dies im Zuge einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte geschehen. Staat und Kirche, Religion und Politik haben in einem dynamischen Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung im Spannungsfeld von Macht und Recht ein Gravitationszentrum der Zuständigkeiten und der Kompetenzen herausgebildet. In der vorliegenden Arbeit wird der Vorschlag gemacht, diesen religiösen und politischen Kernbereich mit dem im Titel aufgenommen Begriffspaar *Gemeinwohl und Seelenheil* zu umkreisen.

C. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik

Wir haben uns eingangs vorgenommen, im zweiten, politiktheoretischen Teil der vorliegenden Arbeit die Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat zu erörtern. Und zwar in zwei Schritten: zunächst sollen drei exemplarische politische Denker im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, die für das religionspolitische Problem im Erfahrungshorizont der modernen Demokratie eine Lösung suchen, nämlich Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville und Jürgen Habermas. Ihre Antworten auf die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie sollen der Reihe nach rekonstruiert und kritisch gewürdigt werden. Diese Auseinandersetzung soll sodann in eine systematische Diskussion der zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik genannten Gründe münden, um ihre Plausibilität im Einzelnen kritisch zu überprüfen.

Die politiktheoretischen Überlegungen von Rousseau, Tocqueville und Habermas zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung markieren drei historische Momente in der modernen westlichen Demokratiegeschichte. Die drei Autoren verarbeiten jeweils unterschiedliche historische Erfahrungen bzw. reagieren auf unterschiedliche Herausforderungen. Rousseau denkt die Religion wie Hobbes oder Spinoza vor ihm im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege, die Europa in der frühen Neuzeit verwüstet haben, auch wenn bei ihm nicht mehr ausschließlich das Problem der Friedenssicherung im Mittelpunkt steht; er hat als einer der ersten die Tragweite des religionspolitischen Problems der modernen Demokratie erkannt und zu dessen Lösung ein bürgerliches Glaubensbekenntnis vorgeschlagen. Tocquevilles Auseinandersetzung mit dem religionspolitischen Problem ist geprägt vom Konflikt der Französischen Revolution mit der katholischen Kirche und den positiven Erfahrungen der amerikanischen Demokratie mit der religionsfreundlichen Trennung von Staat und Kirche. Habermas möchte mit seiner späten Hinwendung zum Religionsthema, das „säkularistisch verhärtete und exklusive Selbstverständnis der Demokratie“ selbstreflexiv überwinden, gleichzeitig aber aus „guten

Gründen“ an der Trennung von Religion und Staat festhalten. Diese wenigen Hinweise können nur andeuten, wie das Denken von Rousseau, Tocqueville und Habermas in der langen und reichhaltigen Reflexionsgeschichte des europäischen Erfahrungsraumes zum religionspolitischen Problem einzuordnen ist.

Im Zuge einer ersten Annäherung an die europäische Geschichte lassen sich vier Schwellenepochen unterscheiden, in denen sich das politisch-theologische Problem besonders zuspitzt und um eine Lösung im Spannungsfeld von Macht und Wahrheitsansprüchen gerungen wird: zunächst die politische „Gründungssituation“ des Christentums im Römischen Reich, die in vielem von wegweisender Bedeutung ist; sodann die Kämpfe zwischen Papst und Kaiser im hohen Mittelalter um die politische Vormachtstellung; ferner die Reformation und die konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert, die dem religionspolitischen Problem eine neue Brisanz verleihen und Aushandlungs- und Lernprozesse in Gang setzen; und schließlich das 18. Jahrhundert als „Zeitalter der Aufklärung“, in dem die demokratischen Revolutionen in den USA und in Frankreich das religionspolitische Problem durch die Trennung von Staat und Kirche „lösen“. Diese theologisch-politischen Schwellenepochen europäischer Geschichte haben gewissermaßen jeweils „ihre“ Denker hervorgebracht, auch wenn manche davon ihrerseits die Epoche maßgeblich geprägt haben. Das Werk einiger Denker von Format ist jedenfalls besonders „repräsentativ“ für die religionspolitische Konstellation in den genannten Schwellenepochen; zum Beispiel Aurelius Augustinus für die spannungsreiche „Gründungssituation“ des Christentums, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua für die mittelalterliche Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser um die Vorherrschaft, Martin Luther und Johannes Calvin für die Reformation, Jean Bodin, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza und Samuel Pufendorf für die Bewältigung ihrer blutigen Folgen im 16. und 17. Jahrhundert; John Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Moses Mendelssohn, Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher schließlich für das „Zeitalter der Aufklärung“ im 18. Jahrhundert. Auch wenn die Säkularisierung des politischen Denkens im Europa des 18. Jahrhunderts eine entscheidende historische Schwelle erreicht, schreitet sie natürlich im 19. und 20. Jahrhundert weiter. So reizvoll es auch wäre, die ideenpolitische Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik durch politische Theoretiker, Theologen, Historiker und andere Intellektuelle in Frankreich, in den USA und in Deutschland systematisch zu rekonstruieren, die trotz gemeinsamer Erfahrungsmuster und Wechselwirkungen unterschiedlich verlaufen ist: eine solche, auf Vollständigkeit bedachte Bestandsaufnahme und Würdigung der politiktheoretischen Rechtfertigung in den drei Ländern kann hier nicht einmal im Ansatz versucht werden, ohne den Rahmen der vorliegenden Arbeit vollends zu sprengen. Stattdessen sollen im Folgenden die exemplarischen Antworten von Rousseau, Tocqueville und Habermas auf unsere Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie näher betrachtet werden. Dies ist nicht zuletzt dadurch begründet, dass un-

ser Erkenntnisinteresse nicht in erster Linie ideengeschichtlicher, sondern systematischer Natur ist; am Ende geht es uns um die Plausibilität der Gründe, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie ins Feld geführt werden. Die ausgewählten drei Autoren stehen für bestimmte historische Epochen der europäischen Demokratiegeschichte und ihre religionspolitischen Probleme; ihre Lösungsansätze markieren wichtige Etappen in den vielschichtigen religionspolitischen Lernprozessen des westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen zur Rechtfertigung der religionspolitischen Ordnung steht jeweils ein Argument, auch wenn normative, historisch-pragmatische und religiöse Gründe und Erfahrungen oft ineinander greifen und ein unentwirrbares Geflecht bilden; bei Rousseau ist es das pragmatische Friedensargument, bei Tocqueville das Selbstinteresse der Religion und bei Habermas das demokratietheoretisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird; darüber hinaus wird fast von allen Autoren das normativ-menschenrechtliche Argument der gleichen Freiheit eines jeden Bürgers bei der Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik bemüht. Deshalb kann zwischen den Studien zu Rousseau, Tocqueville und Habermas und der systematischen Auseinandersetzung mit den wichtigsten Rechtfertigungsgründen der Trennung von Religion und Politik eine Brücke geschlagen werden. Gleichwohl soll das Individuelle im bzw. das Besondere am religionspolitischen Denken der drei Theoretiker möglichst genau herausgearbeitet werden, so dass die drei Kapitel für sich stehen und separat herangezogen werden können.

Zuvor seien jedoch einige Bemerkungen zum Problem der Legitimität politischer Herrschaft erlaubt. Legitimität bezeichnet eine besondere Geltungserfahrung, die nicht mit Autorität oder Legalität verwechselt werden darf; im Kern geht es um die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit und Anerkennungswürdigkeit der politischen Ordnung und ihrer Geltungsansprüche, die durch Vernunft, Gott, Natur oder Geschichte gewonnen und begründet werden kann (Graf Kielmansegg 1971: 385). Diese letzten Geltungsgründe politischer Herrschaft kommen auch bei der Legitimation der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat zum Zuge; sie stehen bis heute in einem Spannungs- und Konkurrenzverhältnis zueinander, auch wenn sie sich in der Geschichte oft miteinander arrangiert und verbündet haben.

Wilhelm Hennis hat sich vor Jahrzehnten an einer historischen Verortung des Legitimitätsproblems versucht, die für unsere Fragestellung fruchtbar gemacht werden kann. Hennis schreibt:

„Die Irrelevanz des Problems der Legitimität in Antike und Mittelalter kann ich als bekannt voraussetzen. Wo der Mensch das, was er ist, restlos dem Gemeinwesen verdankt, er definiert

ist als zoon politikon, kann es das grundsätzliche Problem der Legitimität gar nicht geben. In langen Jahrhunderten vorbereitet, eingeleitet durch die Stoa, radikalisiert durch das Christentum, entschärft durch die Konstantinische Lösung, in den großen religiösen Bürgerkriegen zum Ausbruch gekommen, haben wir es beim Legitimitätsproblem mit einem durch und durch modernen Problem zu tun. Literarisch sind die Monarchomachen und Bodin die Bahnbrecher einer Theorie legitimer Herrschaft, Locke entfaltet sie zu ihrer vollen weltgeschichtlichen Wirkung, die amerikanischen Verfassungsväter schreiben den praktisch konstitutionellen Anhang.“ (Hennis 2000: 276, Herv. i.O.)

Historisch sei das Legitimitätsproblem staatlicher Herrschaft in den letzten drei bis vier Jahrhunderten im Kampf gegen das persönliche Regiment des Absolutismus gewissermaßen als Zertrümmerung der Divine-Rights-Lehre entstanden. Es sei denn auch geradezu das Signum der legitimen Herrschaft der Neuzeit, dass sie sich nur auf „vorletzte Gründe“ beziehe, die letzten – religiösen oder weltanschaulichen – Gründe aber freigebe. Er könne sich jedenfalls nicht vorstellen, gibt Hennis schließlich zu bedenken, wie aus einer allgemeinen Theorie der Legitimität, die alle Hochkulturen einbezieht, je ein Legitimitätsbegriff entwickelt werden könne, der kritisch und normativ brauchbar sei. Demgegenüber bestand Dolf Sternberger darauf, dass Legitimität ein universales Problem sei:

„So allgemein und so unabweislich ist das Bedürfnis des Machthabers nach Rechtfertigung, Zustimmung und Anerkennung, das Bedürfnis der Regierten nach Gründen, nach möglichst guten Gründen dafür, sich regieren zu lassen – und zwar auf diese Weise und gerade von diesen bestimmten Regenten –, dass wir es als ein politisches Urphänomen aufzufassen uns geradezu gezwungen sehen. Keine noch so eindrucksvolle Leistung vermag die fehlende Rechtmäßigkeit zu ersetzen, die zweifelhafte zu überdecken.“ (Sternberger 1986: 22)

Der Fall, dass ein Gewalthaber, ein einzelner oder eine Gruppe, sich mit der Berufung auf die errungene faktische Macht als solche begnügte, sei ein Ausnahme- und Grenzfall; und es sei wohl gar nicht leicht, dergleichen Grenzfälle in der geschichtlichen Erfahrung überhaupt ausfindig zu machen. Im Gegenteil, die Universalität des Problems trete erst in Erscheinung, wenn man sich die Vielfalt der Rechtfertigungsweisen politischer Herrschaft vor Augen führe, die in der Weltgeschichte vorkämen. Sternberger fasst diese historische Vielfalt in einer Typologie der Legitimität politischer Herrschaft zusammen; er unterscheidet drei Arten der Rechtmäßigkeit: erstens numinose, zweitens pragmatische und drittens bürgerliche Rechtmäßigkeit. Mit der numinosen ist religiöse Legitimation politischer Herrschaft gemeint, die mehrere Erscheinungsformen annehmen kann: göttliche Abkunft und die göttliche Einsetzung des Herrschers sowie göttliche Eingebung, Inspiration oder direkte Offenbarung. Zur pragmatischen Rechtmäßigkeit zählt Sternberger Gesetze der Wahl oder Thronfolge, die sich mit der religiösen Legitimation eines Herrscher-

amtes verschränken können – wie dies etwa im Falle der Papstwahl durch das Kollegium der Kardinäle bis heute geschieht. Die bürgerliche Rechtfertigung besteht in der Überzeugung, dass alle Herrschaft aus menschlicher Vereinbarung hervorgehe - anstatt aus göttlicher Einsetzung. Sternberger schreibt hierzu:

„Ganz anders stellen sich die Legitimitätsverhältnisse in dem Augenblick dar, in welchem das Amt, der Thron, die Krone und das Zepter selbst aus menschlicher Vereinbarung hergeleitet und auf gesellschaftliche Zustimmung gegründet wird. Solch ein Umsturz der Rechtfertigungsgründe hat sich in der Neuzeit in Europa im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vollzogen.“ (Ebd.: 32).

Diesen Legitimitätsbruch markierten historisch die großen Revolutionen im 18. Jahrhundert; ideengeschichtlich aber habe dieser seinen reifsten Ausdruck im Werk John Lockes gefunden. Damit gelangt Sternberger zu einer ähnlichen Einschätzung wie Hennis, auch wenn er im Gegensatz zu Hennis das Problem der Legitimität politischer Herrschaft als ein universales auffasst; beide konstatieren eine politische Umwälzung im Europa der frühen Neuzeit und eine damit einhergehende Säkularisierung der Legitimationsgrundlagen politischer Herrschaft.

Tatsächlich konnten wir denn auch im ersten, historischen Teil der vorliegenden Arbeit feststellen, dass sich die politische Ordnung in Frankreich, den USA und Deutschland in einem langwierigen und mehrstufigen Prozess allmählich von ihrer geistlich-religiösen Legitimation gelöst hat. Eine ganze Reihe politischer Denker und Akteure, die mit ihren Stellungnahmen vielfältig in die Deutungs- und Machtkämpfe um die religionspolitische Grenzziehung in jenen drei Ländern eingegriffen haben, wurden bereits im ersten historischen Teil thematisiert. Einige seien an dieser Stelle noch einmal erwähnt: in Frankreich die Stellungnahmen der Päpste und der Könige, die Äußerungen von Kanzler Michel de l'Hopital, die „Six Livres de la République“ von Jean Bodin, das politiktheoretische Hauptwerk von Jacques-Bénigne Bossuet „Politique tirée des propres paroles de l' Ecriture sainte“, die Debatte in der Nationalversammlung im August 1789 über den Wortlaut der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und die Stellungnahmen revolutionärer Akteure wie Mirabeau und Robespierre, die Äußerungen Napoleon Bonapartes und seines Kultusministers Jean-Étienne-Marie Portalis, Forderungen liberaler Protestanten wie Benjamin Constant oder liberaler Katholiken wie Félicité de Lamennais, die Überzeugungen von Jules Ferry, die parlamentarische Debatte über das Trennungsgesetz von 1905 mit Aristide Briand als Hauptakteur; in den neuenglischen Kolonien die Stellungnahmen religionspolitischer Akteure wie Roger Williams oder William Penn, später von Thomas Jefferson und James Madison, die Position der Federalist-Papers, die Debatte um die Entstehung des ersten Zusatzartikels der Verfassung und Weichen stellende Urteile namhafter Richter am Supreme Court; in Deutschland Martin Luthers wirkmächtige Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie

weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, die Verhandlungen um den Augsburger Religionsfrieden und den Westfälischen Frieden, die Diskussion um die Paulskirchenverfassung, Bismarcks Äußerungen im Kulturkampf, die Debatte in der Weimarer Nationalversammlung und später im Parlamentarischen Rat, die Haltung von Konrad Adenauer, des späteren ersten Bundeskanzlers der Bundesrepublik, zum Problem Staat und Kirche.

Auch wenn das religionspolitische Denken bzw. der Einfluss der für das religionspolitische Problem wichtigsten Denker im ersten, historischen Teil der vorliegenden Arbeit nicht systematisch berücksichtigt wurde, zeigt doch ein flüchtiger Vergleich der drei Länder, dass in Frankreich und in den USA die Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik stärker von politiktheoretischen Erwägungen geleitet war, als dies in Deutschland der Fall war und vielleicht noch heute ist. Mit anderen Worten: das Gewicht der Geschichte kommt zwar in allen drei Ländern zum Tragen, doch dürfte die deutsche Lösung des religionspolitischen Problems stärker von historischer Erfahrung bzw. Kontinuität geprägt sein. Auch dem religionspolitischen bzw. politisch-theologischen Denken in Deutschland – das übrigens von Luther und Pufendorf über Kant, Hegel, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt bis zu Ernst Troeltsch und Max Weber von Protestanten dominiert ist – ist tendenziell eine konservative Schlagseite eigen; jedenfalls sind radikale Infragestellungen der religionspolitischen Tradition Deutschlands, eines verständigen und komplementären Miteinanders von Staat und Kirche, unter den großen politischen Denkern des Landes selten anzutreffen, wenn wir einmal von Marx’ Religionskritik absehen, die historisch vor allem deshalb bedeutsam ist, weil sie die Haltung der Sozialdemokratie zu Kirche und Religion bis zum Godesberger Programm im Jahr 1959 beeinflusst hat. Es ist bemerkenswert, dass sich daran auch in der Bundesrepublik kaum etwas geändert hat; selbst ein Jürgen Habermas rechtfertigt auf Umwegen, wie wir noch sehen werden, die hinkende Trennung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik.

Gleichwohl lässt sich in allen hier untersuchten Ländern – längerfristig betrachtet – im Ergebnis auch für das politische Denken eine Säkularisierung feststellen, die erst in den letzten Jahren in Anbetracht einer religiös erhitzten „Großwetterlage“ in der Welt vereinzelt angefochten wird. Der realhistorische Prozess der Säkularisierung, der streckenweise von Tendenzen der Konfessionalisierung und Sakralisierung des Politischen durchkreuzt wurde, spiegelt sich auch im politischen Denken wider. Allein an den äußerlichen Merkmalen der kanonisierten politischen Theorien des westeuropäischen Erfahrungsraumes, etwa am Titel der Hauptwerke oder am Umfang der Seiten, die der Erörterung des theologisch-politischen Problems gewidmet sind, lässt sich dies ausmachen. Um hier lediglich drei wichtige Beispiele vor Rousseau zu nennen: Thomas Hobbes hat immerhin noch die Hälfte seines 1651 erschienenen Hauptwerkes *Leviathan* für die Diskussion religionspolitischer Fragen reserviert; der Untertitel des Buches lautet denn auch konsequent

„Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates". Baruch de Spinoza veröffentlichte 1670 sein *Theologisch-Politisches Traktat*, das vom religionspolitischen Problem geradezu durchtränkt ist. Wie groß die Kluft ist, die sich zwischen Spinozas Vorstellungen und dem Selbstverständnis der säkularen und liberalen Demokratien von heute auftut, wird deutlich, wenn er in diesem Traktat schreibt, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik angeführten Gründe seien „so armselig, dass sie eine Widerlegung gar nicht verdienen" (Spinoza 1994: 292). John Locke wiederum widmete die erste seiner 1689 veröffentlichten *Zwei Abhandlungen über die Regierung* der Widerlegung der Lehre Sir Robert Filmers und seiner Nachfolger vom Gottesgnadentum der englischen Könige; Locke trat darin den Gegenbeweis an, dass die Spitze der absoluten Monarchie nicht jure divino einen auf Adam zurückführbaren legitimen Herrschaftstitel beanspruchen könne und begab sich zu diesem Zwecke auf das Feld der historisch-kritischen Bibelexegese, das zuvor Hobbes und Spinoza bestellt hatten. In diesem Zusammenhang sollten noch zwei weitere Schriften Lockes genannt werden: zum einen sein ebenfalls 1689 veröffentlichter *Letter Concerning Toleration* und zum anderen *The Reasonableness of Christianity as Deliver'd in the Scriptures* aus dem Jahr 1695. Für die Rechtfertigung der (religionsfreundlichen) Trennung von Staat und Kirche bzw. von Religion und Politik ist Lockes (erster)Toleranzbrief eine der zentralsten Texte in der Geschichte politischer Theorien; nicht zuletzt von daher dürfte auch der große Einfluss Lockes vor allem in den USA herrühren.

Wie sind nun Rousseau, Tocqueville und Habermas in dieser langen und vielschichtigen Säkularisierungsgeschichte des politischen Denkens einzuordnen? Wie legimitieren sie die religionspolitische Ordnung in der modernen Demokratie? Und was halten sie konkret von der Trennung zwischen Religion und Politik?

I. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Auch wenn Rousseau nicht der Theoretiker der modernen Massendemokratie sein sollte, sondern, wie Iring Fetscher feststellt, Tocqueville als Erstem dieser Titel gebührt, kann daran kein Zweifel sein: die von ihm im *Contrat social* entworfene politische Ordnung steht mit ihrer individualistischen Fundierung und ihrer egalitaristischen Ausrichtung prinzipiell auf dem Boden der modernen Demokratie (Fetscher 1999: 255). Durch Rousseau gelangt der Jahrhunderte währende historische Denkprozess zur Begründung der Volkssouveränitätsidee zum Abschluss, so dass man mit Peter Graf Kielmansegg im Contrat social den *locus classicus* der Legitimitätsformeln der modernen Demokratie ausfindig machen kann (Graf Kielmansegg 1977: 155). Tatsächlich gilt der Contrat social noch heute als radikaldemokratische Bekenntnisschrift, und als solche ist er eine Fundgrube für die Kritiker der repräsentativen, parlamentarischen Demokratie. Schillernde Gedankenfiguren wie Volkssouveränität und Gemeinwille, die zwar Rousseau nicht erfunden hat, denen er aber eine besondere Wendung und Färbung gab, nehmen in den Selbstverständigungsdebatten demokratischer Gesellschaften eine prominente Stellung ein.

Auffällig ist allerdings, dass dies für eines der zentralsten Konzepte der politischen Theorie Rousseaus nicht gilt, nämlich für die religion civile. Im Jahr 1962 konstatierte der ausgewiesene Kenner Rousseaus Robert Derathé, dass „le problème de la religion civile conserve un intérêt pour nous, parce qu'il est révélateur de la méntalité de l'auteur, même s'il ne préoccupe pas ou ne préoccupe plus les hommes de notre siècle" (Derathé 1962: 161). Tatsächlich findet das Konzept der Zivilreligion in der breiten Öffentlichkeit demokratischer Gesellschaften kaum Resonanz; jedenfalls spielt es in den öffentlichen Selbstverständigungsdebatten keine positive und affirmative Rolle. Im Gegenteil, eher scheint der Lösungsvorschlag Rousseaus dazu geeignet zu sein, auf die Gefahren für die Freiheit aufmerksam zu machen, die in den Demokratien lauern. Ernst-Wolfgang Böckenförde etwa geht in einem wichtigen Vortrag zum Thema „Charakter, Rechtfertigung und Probleme des säkularisierten Staates im 21. Jahrhundert" auch auf Rousseaus *religion civile* ein:

> „Hieran wird deutlich, auf welches Terrain der säkularisierte Staat sich begibt, wenn er eine Zivilreligion dieser Art zum Zwecke der Selbststabilisierung inauguriert. Die Gefahr ist nicht so weit weg wie man meint. Die stetige Berufung auf die ‚Wertordnung' des Grundgesetzes und das Insistieren darauf, dass alle, die hier leben und leben wollen, seien sie Deutsche oder Ausländer, sich zu ihr bekennen müssen, ist das Einlaßtor. Es reicht dann nicht mehr das loyale Befolgen der bestehenden Gesetze bei Zollfreiheit der Gedanken, […] vielmehr wird ein Bekenntnis, die Bekundung einer bestimmten Gesinnung gefordert […] Fundamentalismus kann auch in der Form von Wertordnungsfundamentalismus auftreten." (Böckenförde 2006: 29)

Der Philosoph Charles Taylor etwa, um noch eine andere wichtige Stimme zu nennen, weist die Lösungsformel Rousseaus mit den Worten zurück:

> „Demokratische Gesellschaften kreisen nicht unbedingt um eine ‚Zivilreligion', wie Rousseau behauptete, aber mit Sicherheit um eine ausgeprägte ‚Philosophie der Zivilität', in der die drei Normen aufgehoben sind, die in heutigen Gesellschaften unter den Begriffen Menschenrechte, Gleichheit und Freiheit von Diskriminierung sowie Demokratie erscheinen." (Taylor 2012: 72).

Gleichwohl wurde seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Zivilreligion in der Soziologie und politischen Theorie relativ große Aufmerksamkeit zuteil; sie wurde zunächst vom Religionssoziologen Robert Bellah in den USA rezipiert, später von Hermann Lübbe und Niklas Luhmann in Deutschland und schließlich auch in Frankreich etwa von Jean-Paul Willaime oder Jean Baubérot aufgegriffen und anverwandelt (Kleger/Müller 2004; Willaime 1993; Baubérot 2004). Wie ist nun diese gegenläufige Entwicklung in der Rezeption zu erklären, zumal die genannten Wissenschaftler das Konzept der „Zivilreligion" zur Beschreibung der religionspolitischen Verhältnisse in ihrem jeweiligen Land heranziehen? Die einen betrachten die Zivilreligion im Lichte des Trennungsideals und der Forderung nach Religionsfreiheit kritisch, die anderen verwenden das Konzept, um auf bestehende Verbindungselemente zwischen Religion und Politik aufmerksam zu machen. Der Contral social ist in religionspolitischer Hinsicht jedenfalls nicht der *locus classicus* der Legitimitätsformeln des demokratischen Verfassungsstaates. Gibt es aber überhaupt so etwas wie eine (oder mehrere) religionspolitische Legitimitätsformel(n) der modernen Demokratie?

Wir sind in der vorliegenden Arbeit von der Annahme ausgegangen, dass im westlichen Erfahrungsraum seit geraumer Zeit die Trennung von Religion und Politik sich als „Standardantwort" auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Demokratie und Religionen durchgesetzt habe. Rousseaus Lösung des religionspolitischen Problems besteht aber noch nicht in einer klaren Trennung von Religion und Politik, auch wenn er zwischen Gemeinwohl und Seelenheil durchaus zu unterscheiden weiß. Rousseau entwickelt seinen religionspolitischen Lösungsansatz in einer historischen Umbruchs- und Übergangsphase. Er nimmt eine Zwischenposition ein, die er einmal in Abgrenzung zu „den entgegengesetzten Auffassungen von Pierre Bayle und William Warburton" umschreibt (1964: 286); der erste habe behauptet, keine Religion nütze dem politischen Körper, während der zweite dagegen versichert habe, das Christentum sei ihm die festeste Stütze. Gegen den Philosophen Bayle wendet Rousseau ein, dass noch nie ein Staat gegründet worden sei, dem die Religion nicht als Grundlage gedient hätte; er hält an der für das kritische Zeitalter der Aufklärung – bei aller deistisch-atheistischen Anfechtung – noch grundlegenden Überzeugung fest, dass ein politisches Gemeinwesen ohne Religion

weder auskommen noch Bestand haben könne. In der ersten Fassung des Contrat social beginnt das Kapitel, in dem Rousseau die bürgerliche Religion thematisiert, mit den Sätzen: „Sitôt que les hommes vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnoit point, de lui-même il s'en feroit une où serait bientôt détruit." (Rousseau 1964 : 158). Und dem anglikanischen Bischof Warburton hält Rousseau entgegen, dass das christliche Gesetz im Grunde für eine starke Staatsverfassung eher schädlich als nützlich sei.

Tatsächlich versucht sich Rousseau denn auch im „Gesellschaftsvertrag" an einer Gratwanderung zwichen zwei extremen Positionen, nämlich zwischen Atheismus und Staatsreligion. Heinrich Meier beschreibt das Unterfangen Rousseaus mit den Worten, er arbeite sich an der „Aporie der modernen Politik" ab, die darin bestünde, dass die Politik zwar im Christentum keine Grundlage mehr haben, aber auch nicht hinter das Christentum zurück- oder an ihm vorbei gehen könne (Meier 2011: 432). Der modernen Problemstellung, wie es eine (demokratische) Republik mit Religion(en) halten sollte, begegnete Rousseau bekanntlich mit einem eigensinnigen Vorschlag: „religion civile" lautete seine Losung und Lösung[1]. In dieser theoretischen „Ausflucht aus dem säkularen Vernunftrecht" kommt ein Problembewusstsein zum Ausdruck, das bis heute unabgegolten ist und einer (Auf-)Lösung harrt (Herb 2007: 316). Diesem Problembewusstsein ist die politiktheoretische Attraktivität des Rousseauschen Lösungsversuchs geschuldet. Eine Auseinandersetzung mit der politiktheoretischen Verortung der Religion im Contrat Social kann strukturelle Legitimitätsprobleme der modernen Demokratie und womöglich Lösungswege aufzeigen. Im Folgenden soll zunächst der Entwurf Rousseaus von einer legitimen politischen Ordnung, sodann seine Lösung des religionspolitischen Problems in der Demokratie rekonstruiert werden, bevor dann sein Beitrag kritisch gewürdigt wird.

1. Die politische Ordnung des Contrat social

Rousseau hat mit seinem demokratietheoretischen Hauptwerk Contrat social von 1762 der neuzeitlichen Begründungsfigur legitimer politischer Herrschaft bereits im Titel die Ehre erwiesen; auch er begründet politische Herrschaft auf der Grundlage

1 Damit ist aber nicht behauptet, der Begriff „religion civile" gehe auf Rousseau zurück. Diese weit verbreitete Annahme ist von Gisela Schlüter dahingehend korrigiert worden, bereits bei Vico finde sich der Begriff. Da Vico jedoch den Begriff relativ unbestimmt verwende, könne eine konkrete terminologische Anlehnung Rousseaus an Vico – speziell hinsichtlich des normativen Gehalts von Rousseaus Begriff der religion civile – begriffsgeschichtlich nicht plausibel gemacht werden (Schlüter 1997/98: 115).

einer vertraglichen Vereinigung freier und gleicher Individuen. Bereits ein gutes Jahrhundert vor Rousseau hatte Thomas Hobbes in seinem Leviathan die moderne Begründungsfigur legitimer Herrschaft auf die kurze Formel gebracht: „(T)here being no Obligation on any man, which ariseth not from some act of his own; for all men equally, are by Nature Free“ (Hobbes 1985: 268). Genau in diesem Sinne heißt es auch bei Rousseau: „Puis qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité parmi les hommes.“ (Rousseau 1964: 177). Doch nicht nur Macht und Stärke können kein Recht zwischen den Menschen begründen, sondern auch Natur und Gott sind dazu nicht befugt oder geeignet. Gleich im zweiten Kapitel des ersten Buches vom Contrat social schreibt Rousseau: „[…] l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions.“ (Ebd.: 174). Und im sechsten Kapitel des zweiten Buches heißt es dann:

> „Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loi. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes. […] Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet.“ (Ebd.: 200)

Um rechtliche Verbindlichkeit unter Menschen in einem demokratischen Gemeinwesen stiften und verbürgen zu können, bleibt also letztlich keine andere Grundlage übrig als der freie Wille derer, die sich verpflichten. Man könne über jeden anderen Grundsatz streiten, bemerkt später Rousseau in einem seiner Briefe vom Berge, selbst über den vom Willen Gottes, zumindest in seiner Anwendung, nur nicht über diesen (Rousseau 1978: 146, Bd. II).

Rousseau eröffnet seine Untersuchung der Bedingungen legitimer Herrschaft mit einer Kritik seiner Vorgänger aus der kontraktualistischen Tradition der Herrschaftslegitimation; betroffen sind namentlich die Naturrechtsjuristen Grotius und Pufendorf und der Staatsphilosoph Hobbes. Was er ihnen mehr oder weniger pauschal zum Vorwurf macht, ist, die Freiheit des Menschen nicht konsequent zum Gegenstand der politischen Ordnung gemacht zu haben, verlangten doch ihre Legitimationsmodelle letzten Endes die Unterwerfung des Menschen. Was bekämen denn die Menschen und Völker, die sich ihrer Freiheit veräußerten und zum Sklaven eines Herrn machten, als Gegenleistung? fragt Rousseau gegen den kontraktualistischen Absolutismus eines Pufendorf oder Hobbes gewendet. Man werde sagen, antwortet der Philosoph auf die selbst gestellte Frage, dass der Despot seinen Untertanen die bürgerliche Ruhe sichert. Doch auch im Gefängnis herrsche Ruhe; genügt das, fragt er polemisch weiter, um sich dort wohl zu fühlen? Es sei ein Unding, zu

behaupten, der Mensch würde sich um einen solchen Preis hergeben, es sei denn, er ist nicht voll bei Verstand. Für ein ganzes Volk gelte dies erst recht. Damit unterstellt Rousseau seinen Vorgängern, versucht zu haben, aus Wahnsinn Recht zu schaffen, indem sie die Menschen zur Selbstversklavung überreden wollten. Folglich sind sie in seinen Augen allesamt an der Aufgabe gescheitert, eine politische Ordnung freiheitsgerecht zu begründen. Nachdem Rousseau die Versuche seiner Vorgänger, politisch rechtmäßige Herrschaft zu begründen, als falsch und ungenügend disqualifiziert hat, macht er sich selber an die Aufgabe.

Die Radikalität der Rousseauschen Kritik wird verständlich, wenn man bedenkt, was er unter Freiheit versteht. Der Philosoph denkt, um nicht zu sagen „fühlt" die Freiheit als radikale Autonomie in schroffem Gegensatz zu jedweder Fremdbestimmung; der berühmte Satz des ersten Kapitels vom Gesellschaftsvertrag, der lautet, der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten, bezieht seine Sprengkraft just aus dieser Polarität von Selbst- und Fremdbestimmung; Fremdbestimmung wird als asymmetrischer Gegenbegriff der Freiheit bei Rousseau immer mitgedacht. Freiheit bedeutet Übereinstimmung mit sich selbst, mit seinem Willen. Im sechsten Spaziergang seiner „Träumereien eines einsamen Spaziergängers" schreibt Rousseau einmal pointiert, er habe nie geglaubt, dass der Mensch frei ist, wenn er tun darf, was er will; er sei es vielmehr, wenn er nichts tun müsse, was er nicht will (ebd.: 713). So gesehen düfte es kein Zufall sein, dass Rousseau in seinem Leben in der bürgerlichen Gesellschaft kaum aushielt, in der – wie er schreibt – „alles Zwang, Schuldigkeit und Pflicht" sei. Es liegt nahe, dass dieser radikale Freiheitsimpuls sich historisch in erster Linie gegen die heterenomen Mächte seiner Zeit richtete, zu denen auch die Kirche gehörte. Der Verzicht auf die Freiheit sei jedenfalls unvereinbar mit der Natur des Menschen, gibt Rousseau zu bedenken; denn dies bedeutete, seinen Handlungen jegliche Sittlichkeit zu nehmen. Mehr noch: „Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs." (Rousseau 1964: 178). Rousseau ist denn auch davon überzeugt, es sei schlicht keine Entschädigung denkbar, die den Verzicht auf Freiheit wettmachen könnte.

Diesen radikalen Freiheitsanspruch legt Rousseau seinem Gesellschaftsvertrag zugrunde; zur Lösung des legitimationstheoretischen „ problème fondamental " stellt er nämlich die maximale Forderung auf: „Trouver une forme d'association qui défend et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ?" (ebd.: 182). Zur näheren Beschreibung des Gesellschaftsvertrages lässt Rousseau die idealen Partner sagen: jeder von uns stellt gemeinsam seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir empfangen als Körper jedes Glied als einen integralen Bestandteil des Ganzen. Aus dem Akt des Zusammenschlusses der Einzelpersonen geht unmittelbar ein „corps moral et collectif" oder ein „moi commun" hervor

(ebd.: 183). Die Verwendung von „kollektivsingularen" Sprachbildern zur Beschreibung der im Gesellschaftsvertrag begründeten politischen Ordnung ist freilich kein Zufall, denkt doch Rousseau das republikanische Gemeinwesen in strikter Analogie zum Individuum. Die Selbstbestimmung und Autonomie des Individuums wird durch Vertragsschluss in einen kollektiven Handlungsmodus überführt und verdichtet. Der in der Souveränität aufgehobene und geltend gemachte Anspruch des Gemeinwesens, über sich selbst zu verfügen, ist nichts anderes als Ausdruck und Ergebnis der individuellen Selbstbestimmung. Deshalb darf das republikanische Gemeinwesen seine Selbstbestimmungsrechte um keinen Preis der Welt abtreten, genauso wenig wie das Individuum seine Freiheit aufgeben oder sich gegen das Linsengericht der Sicherheit abhandeln lassen darf. Die Souveränität des politischen Gemeinwesens wird denn auch von Rousseau konsequent als streng unveräußerlich, unteilbar und unvertretbar konzipiert.

Die absolut gesetzte Freiheit des Individuums schlägt um in eine absolute Souveränitätskonzeption, vielleicht sogar die radikalste in der gesamten neuzeitlichen politischen Philosophie (Kersting 2002: 92). Denn vieles spricht dafür, dass Rousseau im Grunde – entgegen der Auffassung einiger Interpreten[2] – in letzter Instanz keine naturrechtlichen oder vernunftrechtlichen Herrschaftsgrenzen kennt, weil er die Bedingungen der Entstehung und Ausübung der Volkssouveränität mit Hilfe der Gedankenfigur „volonté générale" so gestaltet und materialisiert, dass er beinahe mit logischer Notwendigkeit darauf vertrauen konnte, niemand komme dabei zu Schaden. Im vierten Kapitel des zweiten Buches, das ausdrücklich von den Schranken der souveränen Macht handelt, schreibt Rousseau in strikter Fortsetzung der Analogie von Individuum und politischem Körper: „Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui dirigé par la volonté générale porte […] le nom de souveraineté." (Rousseau 1964: 194). Einige Zeilen weiter schwächt er zwar ein Stück weit seinen souveränitätstheoretischen Absolutismus ab, wenn er darin übereinstimmt, dass alles, was der Einzelne durch den Gesellschaftsvertrag von seiner Macht, seinen Gütern und seiner Freiheit veräußert, nur jeweils der Teil ist, dessen Gebrauch für die Gemeinschaft

---

2 Zu erwähnen wäre hier vor allem die einflussreiche Lesart von Robert Derathé, der in seinem Buch „Rousseau et la science politique de son temps" Rousseau in die europäische Tradition des Naturrechts einreiht (Derathé 1950). Karlfriedrich Herb und Wolfgang Kersting hingegen gehören zu den Interpreten Rousseaus, die davon ausgehen, er habe letztlich in seiner Souveränitätskonzeption jegliche natur- und vernunftrechtlichen Fesseln abgestreift (Herb 2000; Kersting 2002). Bekanntlich hat auch Leo Strauss in seinem Buch „Natural Right and History" die Anfänge der Krise des Naturrechts und der Moderne überhaupt bei Rousseau ausfindig gemacht (Strauss 1953).

von Belang ist; aber er nimmt selbst diese Relativierung rasch wieder zurück, wenn er hinzufügt, allein dem Souverän komme es zu, darüber zu befinden, was für ihn von Bedeutung sei. Auch wenn Rousseau immer wieder deutlich macht, dass die Volkssouveränität strukturell vom Gemeinwillen normiert wird, bleibt sie sowohl in ihrem Umfang als auch in ihrer Reichweite prinzipiell unbeschränkt. In dem Kapitel über den Souverän heißt es dann auch an einer Stelle, für den Volkskörper könne es keinerlei verpflichtendes Grundgesetz geben, welcher Art auch immer, nicht einmal den Gesellschaftsvertrag.

Die absolute Souveränitätskonzeption Rousseaus ist seinem emphatischen Freiheitsbegriff geschuldet, beide sind lediglich zwei Seiten ein- und derselben Medaille; dieser geht, vermittelt durch den Gemeinwillen, über in einen nicht weniger emphatisch gedachten Gemeinschaftsbegriff. Paradoxerweise müssen die Menschen in der Rousseauschen Vertragsrepublik sich möglichst vollends der Gemeinschaft überantworten, wenn sie frei sein und bleiben wollen. Der Gesellschaftsvertrag verlangt, schreibt Rousseau, die „[…] aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté“ (ebd.: 182). Ist das aber nicht gerade die absolute „Entäußerung“ der Freiheit und damit die Selbstpreisgabe des Menschen, könnte man bereits an dieser Stelle kritisch einwenden, die der Genfer Philosoph bei seinen Vorgängern als despotisch anprangerte? Rousseau lässt keinen Zweifel daran, dass dem nicht so ist. Schließlich erwerbe jedes Mitlied das gleiche Recht über Seinesgleichen, das er ihnen über sich einräumt: „Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n’y a pas un associé sur lequel on n’acquire le même droit qu’on lui cède sur soi, on gagne l’équivalent de tout ce qu’on perd, et plus de force pour conserver ce qu’on a.“ (ebd.: 184). Der Gesellschaftsvertrag entsteht demnach durch eine strikt gleichmäßige Übertragung, durch ein austariertes Geben und Nehmen der Selbstverfügungsrechte der Individuen; alle Mitglieder gehen die gleichen Verpflichtungen ein und erfreuen sich der gleichen Rechte, so dass alle in den Genuss gleicher Freiheit gelangen. Im elften Kapitel des zweiten Buches erklärt Rousseau explizit, der Endzweck jeder Art von Gesetzgebung lasse sich auf Freiheit und Gleichheit zurückführen.

Nach der vertraglichen Vereinigung sind die Individuen sogar besser dran, weil sie mit mehr Macht ausgestattet sind. Aus diesem Grunde kann Rousseau im vierten Kapitel des zweiten Buches behaupten, die mit dem Gesellschaftsvertrag getroffene Übereinkunft sei nicht nur rechtmäßig und billig, sondern auch nützlich. Es treffe eben nicht zu, dass die Einzelnen beim Gesellschaftsvertrag irgendeinen wirklichen Verzicht leisten müssten; im Gegenteil: ihre Lage habe sich durch den Eintritt in den bürgerlichen Stand ungleich verbessert, sie hätten alles in allem einen „ échange avantageux “ gemacht (ebd.: 197). Denn sie hätten im Grunde für eine unsichere und ungewisse Lebensweise eine bessere und gesicherte eingetauscht. Sie hätten nun anstatt der Macht, anderen zu schaden, die eigene Sicherheit; anstatt ihrer Stärke, die jederzeit von anderen übertroffen werden konnte, ein auf Übereinkunft be-

ruhendes Recht; kurzum: anstatt ihrer natürlichen Unabhängigkeit geordnete Freiheit. Im achten Kapitel des ersten Buches, in dem Rousseau kurz den Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand thematisiert, heißt es in diesem Sinne: der Mensch verliere zwar durch den Eintritt in den bürgerlichen Stand seine liberté naturelle, gewinne aber dafür eine liberté morale, die allein den Menschen zum wirklichen Herrn seiner selbst mache; „car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté." Damit nicht genug, erhebt Rousseau dort den Gesellschaftsvertrag zum Akt der Menschwerdung, wenn er schreibt:

„Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant hereux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme." (Ebd.: 186)

Das bornierte Wesen, das im Naturzustand von Trieben gesteuert vor sich hin lebte, ist jetzt in der Lage, auf die Stimme der Pflicht zu hören und seinen Handlungen dadurch Sittlichkeit zu verleihen; hatte der homme naturel bisher nur sich selbst im Auge, sieht er sich nach der bemerkenswerten Metamorphose veranlasst, seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt. Der Gesellschaftsvertrag hat also gleichsam die Wirkungsmacht einer anthropologischen Revolution; das beschränkte und egoistische Lebewesen verwandelt sich plötzlich in einen sozialen und verantwortlichen Menschen, ja: Bürger. Dadurch widerspricht Rousseau freilich unter der Hand seiner zu Beginn gemachten Ankündigung, bei der Suche nach Bedingungen legitimer politischer Ordnung die Menschen so zu nehmen, wie sie sind. Mit dem mangelhaften Lebewesen des Naturzustandes, das Rousseau nun – stark abweichend von der Argumentation des Zweiten Diskurses – nicht einmal als Mensch im vollgültigen Sinne gelten lassen will, war wohl kein republikanisches Gemeinwesen zu machen.

In der Tat fällt auf, dass Rousseau – im Gegensatz zu seinen kontraktualistischen Vorgängern wie etwa Hobbes oder Locke – seinen Gesellschaftsvertrag nicht ausgehend vom Naturzustand entwickelt. Es entsprach bis zu Rousseau und auch später gewissermaßen der Standardlogik des kontraktualistischen Argumentationsmusters der Herrschaftsbegründung, einen Naturzustand zu entwerfen, den die Menschen infolge von Mangel- und Konflikterfahrungen überwinden mussten. Erst im Hintergrund eines solchen unwirtlichen und bedrohlichen Zustandes fanden sich die Menschen dazu bereit, in die Gründung eines Staates durch vertragliche Übereinkunft einzuwilligen, wobei ihre vernünftige Zustimmung davon abhing, ob der Staat durch seine institutionelle Gestalt und sein Leistungsprofil eine adäquate

Antwort auf die Herausforderungen und Verwerfungen des Naturzustands gab bzw. eine solche glaubhaft in Aussicht stellte. Einen solchen für den Kontraktualismus typischen Begründungszusammenhang enthält und entwickelt der Contrat social allerdings nicht. Rousseau kommt im Contrat social auf den Naturzustand allenfalls nur am Rande zu sprechen. Ob, und wenn ja, inwiefern aber die im Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes aus dem Jahr 1755 entwickelte Naturzustandskonzeption dem Gesellschaftsvertrag zugrunde gelegt werden kann und darf, ist bis heute in der Rousseau-Forschung umstritten.[3] Zwar hat Rousseau am Abend seines Lebens durch gelegentliche Äußerungen[4] eine komplementäre Lesart beider Schriften vage nahe gelegt, aber im Gesellschaftsvertrag selbst fehlt jeglicher Hinweis, der auf eine Verbindung schließen ließe. Dagegen gibt es Passagen, die darauf hindeuten, dass Rousseau den Naturzustand zur Begründung legitimer politischer Herrschaft als nicht wesentlich erachtete; etwa wenn es im berühmten Auftakt des ersten Buches heißt: „L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce que peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question." (Ebd.: 173). Die Frage nach dem Ursprung der Vergesellschaftung des Menschen und der damit einhergehenden Entstehung von Herrschaft schiebt der Philosoph gleich eingangs seiner Untersuchung beiseite, und tut so, als wüsste er darauf keine Antwort, obwohl es in dem Diskurs über die Ungleichheit genau davon handelte; anstatt auf die dort hypothetisch erzählte (Verfalls-)Geschichte der Vergesellschaftung des Menschen und der Entstehung von (ungerechter) Herrschaft hinzuweisen, erklärt er, sich im Gesellschaftsvertrag ausschließlich der Aufgabe widmen zu wollen, diesem Zustand, der Menschen Ketten anlegt, Rechtmäßigkeit zu verleihen. Rousseau nimmt dadurch Gesellschaft und Herrschaft als für den Menschen unhintergehbare Tatsa-

---

3 Dabei stehen sich zwei konträre Positionen gegenüber. Robert Derathé etwa gehört zu den Interpreten Rousseaus, die die Abhandlung über die Ungleichheit dem Gesellschaftsvertrag gleichsam als Folie unterlegen; er geht sogar so weit, zu behaupten, der Naturzustand trage die ganze Staatskonzeption Rousseaus (Derathé 1950: 131). Dagegen neigt Karlfriedrich Herb zu der Auffassung, die im Zweiten Diskurs entwickelte Naturzustandskonzeption sei für die Frage- und Aufgabenstellung des *Contrat social* streng genommen nicht relevant, da Rousseau den fundamentalen Unterschied zwischen Faktums- und Geltungsfragen mit Nachdruck und des Öfteren betont habe (Herb 2000: 29). Auch Wolfgang Kersting geht in seiner Werkinterpretation davon aus, dass der Naturzustand in Rousseaus Gesellschaftsvertrag lediglich als Zitat fungiere (Kersting 2002: 18).

4 So etwa, wenn er in seinen Bekenntnissen behauptet, alle Kühnheiten des „Gesellschaftsvertrags" stünden vorher in der „Abhandlung über die Ungleichheit" (Rousseau 1981: 402).

chen zur Kenntnis; seine Bemühung gilt der Aufgabe, die durch Gesellschaft und Herrschaft dem Menschen angelegten Ketten so zu ordnen, dass sie von den Betroffenen als legitim erfahren und ertragen werden können. Für diese Aufgabenstellung glaubte er sich der Notwendigkeit enthoben, auf den Naturzustand zurückzugreifen. Im Contrat social begnügt sich der Philosoph denn auch mit der Feststellung, die Menschen seien irgendwann infolge äußerer Widrigkeiten und Hindernisse zum Verlassen des Naturzustandes genötigt worden; sie hätten eine kritische Schwelle erreicht, jenseits derer der Fortbestand des Menschengeschlechts in Gefahr geraten sei: „Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa maniere d'être." (Ebd.: 182). Diese Änderung der Existenzweise des Menschen erfolgt, wie bereits oben berührt, beim Übergang vom natürlichen in den bürgerlichen Stand. Nicht vom Naturzustand schöpft Rousseau die Normativität seiner republikanischen Ordnung, sondern vom Gesellschaftsvertrag; es ist der Gesellschaftsvertrag, der in einem gleichsam gottähnlichen Schöpfungsakt die asozialen Menschen als zum Leben in der (gerechten) Gesellschaft fähige und willige Wesen nochmals in die Welt setzt.

Es liegt auf der Hand, dass Rousseau mit dieser – an den Selbstkonstitutionsakt des republikanischen Gemeinwesens herangetragenen – Erwartung den rationalen Argumentationsrahmen des Kontraktualismus forciert, um nicht zu sagen sprengt (Kersting 2002: 71). Denn es ist nicht einzusehen, warum die auf Selbsterhaltung bedachten Menschen, die von sich aus über keinen Hang zum Leben in der Gesellschaft verfügen, geschweige denn über die starke Gemeinwohlorientierung, die Rousseau zum Gelingen der Republik voraussetzt, sich zu solch einer dichten Gemeinschaft vereinigen sollten. Diese Schwierigkeit hat Rousseau selber im Contrat social gesehen und ausdrücklich beim Namen genannt, und zwar im Kapitel über den Gesetzgeber. Dort heißt es: „Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles." (Rousseau 1964: 205). Die Schwierigkeit besteht also darin, dass Menschen bereits vor den Gesetzen das sein müssten, was sie erst durch sie werden sollten, nämlich Menschen mit einem ausgeprägten Sinn für die Belange der *res publica*. Zur Lösung dieses Problems greift Rousseau auf die Gedankenfigur eines Gesetzgebers zurück, der als Mann von außergewöhnlicher Begabung und Tatkraft in die Geschicke des Volkes eingreifen soll. Das siebte Kapitel des zweiten Buches beginnt mit den Worten:

„Pour découvrir les meilleurs regles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une Intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des homes et qui n'en eprouvat aucune, qui n'eut aucun rapport avec notre nature et qui la connut à fond, dont le bonheur fut indépendant de nous et qui pourtant voulut bien s'occuper du notre; enfin qui, dans le progrès de temps se

ménageant une gloire éloignée, put travailler dans un siecle et jouir dans un autre. Il faudarait des Dieux pour donner des lois aux hommes.“ (Ebd.: 203)

Rousseau verzweifelt gewissermaßen an der Kluft zwischen dem Ist-Zustand der Menschen und seinem Ideal; er hält erneut nach einer Möglichkeit Ausschau, diese Kluft zu überbrücken. Rousseau ruft den Gesetzgeber herbei, der den Menschen dermaßen fern und unähnlich ist, dass er mit Göttern verglichen wird. Dabei ist es die dem Gesetzgeber zugedachte schwierige Aufgabe, die Rousseau bei dessen Beschreibung auf göttliche Attribute zurückgreifen lässt. Ihm wird von Rousseau nämlich – genauso wie zuvor dem Gesellschaftsvertrag – die Aufgabe zugewiesen, die Natur des Menschen zu ändern, ihn in ein von der und auf die Gemeinschaft hin lebendes Wesen zu verwandeln:

„Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existance physique et indépandante que nous avons tous reçue de la nature“ (ebd.).

Mit Hilfe der Figur des Gesetzgebers will Rousseau also den Menschen durch Denaturierung auf die Sprünge helfen, ihn zum verantwortlichen Bürger erziehen, damit er das Joch des öffentlichen Glückes tragen kann, ohne zu murren. Da die gewöhnlichen Menschen mit ihrem beschränkten Fassungsvermögen bzw. ihrer zur Vorsicht anmahnenden Klugheit die Notwendigkeit und Bedeutung der res publica nicht einsähen, müssten sie durch den Beistand einer „autorité d'un autre ordre“ mitgerissen werden. Die wirksamste Methode des Gesetzgebers, dem Volk Ehrfurcht einzuflößen und Gehorsam in Freiheit beizubringen, bestehe darin, die Vermittlung des Himmels anzurufen. Von daher komme es, dass die Väter der Nationen zu allen Zeiten ihre Weisheit den Göttern in den Mund gelegt hätten. Doch dürfe man daraus nicht schließen, gibt Rousseau gegen William Warburton zu bedenken, Politik und Religion hätten denselben Gegenstand; lediglich habe die eine der anderen beim Ursprung der Nationen als Werkzeug gedient.[5]

---

5 Ungeachtet dieser kritischen Abgrenzung von William Warburton legt ein Vergleich wichtiger Textpassagen die Wahrscheinlichkeit nahe, dass Warburtons Überlegungen die Rousseausche Verhältnisbestimmung von Staat und Religion beeinflusst haben könnten (Asal 2007: 112). In seiner erstmals 1736 veröffentlichten Abhandlung mit dem Titel „The Alliance between Church and State, or, the Necessity and Equity of an Established Religion and a Test-Law Demonstrated“, mit dem er gegen die protestantisch-

Auch wenn die mythische Figur des Gesetzgebers bei Rousseau nicht als Herrscher bei der Gründung des republikanischen Gemeinwesens zum Einsatz kommen soll, wie etwa bei Machiavelli, auf den sich Rousseau in dem Zusammenhang explizit bezieht[6], und Rousseau sich bemüht zeigt, dessen Aufgabenstellung in Einklang mit dem absoluten Geltungsanspruch der Volkssouveränität zu gestalten, gilt, dass er zur Verwirklichung seines Republikideals eine Hilfskonstruktion heranzieht, mit der er erneut das Argumentationsraster des Gesellschaftsvertrags durchbricht. Der Rückgriff auf die Figur eines Gesetzgebers zeigt abermals deutlich, dass Rousseau der Vernunft und den Interessen des Individuums nicht über den Weg traut; sie scheinen ihm jedenfalls nicht genug republikanische Gesinnungstüchtigkeit zu verbürgen. Doch nicht nur an der Rationalitätsprämisse des Kontraktualismus zweifelt er aus der Perspektive eines Republikaners, dem die Tugend des Bürgers und das Gemeinwohl ein besonderes Anliegen sind. Darüber hinaus scheint es, als habe

---

spiritualistische Konzeption John Lockes einer strikten Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion und Politik argumentierte, heißt es etwa an einer Stelle: „But now it is to be observed, in order to clear this Matter from the Confusion (…) that tho' Religion, or he Care of the Soul, be not within the Province of the Magistrate, and consequently Matters of Doctrine and Opinion hold not of his Jurisdiction; yet this must be always understood with an Exception to the Three fundamental Principles of natural Religion. Namely, - the Being of a GOD - his PROVIDENCE over human affairs - and the natural essential Difference of MORAL GOOD and EVIL. These doctrines it is directly of his Office to cherish protect and propagate. And all Oppugners of them it is as much his Duty and Right to restrain as any the most flagrant Offender aigainst Civil Peace. Nor does this at all contradict our general Poisition that the sole End of Civil-Society is the Conservation of Body and Goods. Gor the Magistrate concern himself in the Maintenance of the Three fundamental Articles, not as they promote our future Happiness but our present: As they are the very Bond and Foundation of Civil-Society." (Warburton 1999: 196). Auch bei Heinrich Meier findet sich die Einschätzung, dass die Lektüre Warburtons Rousseau auf Schritt und Tritt reiches Material für die *Profession de foi* im *Emil* wie für den *Contrat social* bot (Meier 2011: 432).

6 In der Tat steht das Kapitel über den Législateur unter dem dominanten Einfluss Machiavellis; einige Formulierungen Rousseaus lassen ihn bis in den Wortlaut hinein erkennen. Die in einer Fußnote von Rousseau zitierte Stelle aus dem *Discorsi* lautet: „In der Tat gab es nie einen außerordentlichen Gesetzgeber bei einem Volk, der sich nicht auf Gott berufen hätte, weil seine Gesetze sonst gar nicht angenommen worden wären. Denn ein kluger Mann erkennt vieles Gute, aber die Gründe dafür sind nicht so augenscheinlich, dass man andere davon überzeugen könnte." (Machiavelli 2000: 54). Siehe für eine vergleichende Betrachtung der Figur des Gesetzgebers von Machiavelli und Rousseau: Kersting 2002: 168.

Rousseau instinktiv Zweifel daran gehegt, dass ein republikanisches Gemeinwesen, wie es ihm vorschwebte, ausgehend und allein auf der Basis von Autonomie des Individuums begründet werden könnte.

Bemerkenswert, um nicht zu sagen: irritierend sind jedenfalls die Beispiele, auf die Rousseau im Kapitel über den Gesetzesgeber mit Lob zu sprechen kommt: Lykurg, Calvin, Moses und Mohammed. Rousseau lobt Calvin in einer Fußnote als großen Mann und Gesetzgeber Genfs, dessen Gedächtnis nie aufhören werde, ihn zu preisen, solange Vaterlands- und Freiheitsliebe nicht erloschen seien. Von Moses und Mohammed heißt es: auch wenn „philosophischer Hochmut und blinder Parteigeist" in diesen nur glückliche Betrüger sähen, der wahre Politiker bewundere in ihren Gründungen jenen großen und mächtigen Geist, der über dauerhafte Einrichtungen herrsche (ebd.: 206). Die Ironie der Geschichte wollte es, dass Rousseau später zwei Mal die Gelegenheit erhielt, selber gewissermaßen als „wahrer Politiker" und Gesetzgeber in Erscheinung zu treten: 1765 verfasste er einen Verfassungsentwurf für Korsika und 1771 stellte er „Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform" an. In beiden Fällen übrigens hat Rousseau keineswegs – wie man erwarten könnte – die im Gesellschaftsvertrag entworfene legitime politische Ordnung auf die jeweiligen Länder „angewandt" oder gar übergestülpt, sondern sich auf ihre konkreten Gegebenheiten und Erfordernisse eingelassen (Rousseau 1981: 509 ff.; 565 ff.). Diese Zugeständnisse bzw. Kompromisse mit der historischen Prägung beider Länder sind insofern aufschlußreich, als sie zeigen, dass Rousseau sich mit seinem Entwurf einer legitimen politischen Ordnung nicht über die historischen Niederungen der Gesellschaften hinwegsetzen wollte. In einem Brief an Marquis de Mirabeau vom 26. Juli 1767 bemerkte Rousseau, dass in der *science du gouvernement* Evidenz erlangt werden könne, wenn man die Politik als Abstraktion betrachtet. Allerdings sei die Wissenschaft des Regierens „eine Wissenschaft von Kombinationen, Anwendungen und Ausnahmen nach Zeit, Ort und Umständen" (Rousseau 2012: 281). Auch sein religionspolitischer Lösungsvorschlag muss in diesem Sinne nach Zeit, Ort und Umständen betrachtet und gewürdigt werden, dem wir uns nun zuwenden wollen.

2. Ein bürgerliches Glaubensbekenntnis

Wir haben eingangs darauf hingewisen, dass Rousseau sich bei der Legitimation von politischer Herrschaft in der Demokratie der Gedankenfigur des Gesellschaftsvertrages bedient. Dahinter steht wiederum die elementare Prämisse von der angeborenen gleichen Freiheit eines jeden Menschen. Neben Macht, Stärke und Natur wird von Rousseau auch Gott als Legitimationsinstanz höflich, aber bestimmt zurückgewiesen. Denn: „Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix." (Rousseau 1964: 200). Auf die Gerechtigkeit Gottes ist also kein Verlass; die

Menschen könnten ihr Zusammenleben darauf nicht gründen, zumindest dann, wenn es (freiheits-)gerecht vonstatten gehen sollte. Um politische Herrschaft in einer Demokratie rechtfertigen zu können, bleibt daher keine andere Grundlage übrig, als den freien Willen derer, die sich verpflichten; man könne über jeden anderen Grundsatz streiten, bemerkt später Rousseau in einem seiner Briefe vom Berge, selbst über den vom Willen Gottes, zumindest in seiner Anwendung, nur nicht über diesen. „Denn obgleich es deutlich ist, daß der Mensch wollen muß, was Gott will, so ist doch nicht klar, daß Gott will, daß man diese Regierung einer anderen vorziehe oder daß man Jakob mehr gehorchen soll als Wilhelm. Und eben daraum geht es hier." (Rousseau 1978: 146, Bd. II). Wenn dem so ist, warum lässt dann Rousseau in seinem Entwurf einer legitimen politischen Ordnung die Religion nicht einfach außen vor?

Rousseau glaubt, die Frage der Religion schlicht nicht ausklammern zu können, weil sie als Lebensmacht auch immer politische Auswirkungen hat. Mehr noch: die Möglichkeit einer politischen Ordnung wird von den religiösen Wahrheitsansprüchen tangiert, gar von Grund auf in Frage gestellt, da sie vom ganzen Menschen Besitz ergreifen. Dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, versteht sich für die (jedenfalls monotheistischen) Religionen von selbst – dermaßen, dass man Gott gar nicht denken kann, ohne die Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit seiner Verfügungsansprüche über Menschen mitzudenken. Rousseau geht davon aus, dass erst mit dem Christentum eine religionspolitisch brisante Konfliktsituation in der Weltgeschichte entstanden ist. Am Anfang hätten die Menschen keine anderen Könige als die Götter und keine andere Regierung als die theokratische gekannt. In diese historische Einheitswelt sei Jesus durch die Trennung zwischen „sistême théologique" und „sistême politique" eingebrochen (Rousseau 1964: 284). Das Christentum habe durch die Vorstellung eines Königreichs von einer anderen Welt einen „ perpétuel conflict de jurisdiction " verursacht, der in den christlichen Staaten die Möglichkeit einer guten Ordnung zunichte gemacht habe; man wisse nicht mehr, ob man dem weltlichen Herrn oder dem Priester Gehorsam schulde. Das Problem verschärft sich um ein Vielfaches, wenn in einem Gemeinwesen mehrere Religionen bestehen, die einen absoluten Wahrheitsanspruch geltend machen. Denn es sei nun einmal unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig und verdammt halte; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestrafe. Es gebe nur zwei Möglichkeiten, der Herausforderung durch Andersgläubige zu begegnen: entweder man bekehre, oder man verfolge sie. Daher sind die einander ausschließenden religiösen Wahrheitsansprüche für Rousseau in jedem Fall dazu geeignet, die Souveränität des Staates in weltlichen Belangen zu unterwandern. Er schreibt: „Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil; et sitôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel: dès lors les Prêtres sont les vrais maitres ; les Rois ne sont que leurs officiers." (Ebd. : 291). Die Behauptung „hors de l'Eglise point de Salut" oder „il faut

penser comme moi pour être sauvé“[7] gehe notwendig mit der Gefahr eines religiösen Unruheherdes einher; der Staat soll ihr prinzipiell dadurch vorbeugen, dass er diejenigen, die solche „höllischen Dogmen“ aufstellen, aus seinem Gebiet verbannt; es sei denn, der Staat sei die Kirche und der Fürst der Pontifex.

An dieser Stelle wird deutlich, dass auch Rousseau noch die Religion im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege betrachtet, die im 16. und 17. Jahrhundert Europa verwüstet haben, auch wenn bei ihm nicht mehr ausschließlich das Problem der Friedenssicherung im Mittelpunkt steht wie bei Hobbes. In der ersten Fassung des Contrat Social spricht Rousseau von den „ milles passions horribles et destructives “ der gläubigen Masse und warnt: „La terre entière regorgeroit de sang et le genre humain périroit bientôt si la Philosophie et les loix ne retenoient les fureurs du fanatisme, et si *la voix des hommes n'était plus forte que celle des Dieux*.“ (Ebd. : 107, Herv. AC.). Die Stimme der Menschen müsse also diejenige der Götter übertönen, wenn das Unheil abgewendet werden solle. Folgerichtig fordert Rousseau, bei der Suche nach einer Lösung des religionspolitischen Problems weder die heiligen Vorschriften der unterschiedlichen Religionen noch die Theologen zu berücksichtigen, sondern die Philosophen um Rat zu fragen. Bereits an dieser methodischen Absichtserklärung wird die säkulare Grundierung der politischen Theorie Rousseaus deutlich. Dazu passt auch die nüchterne historisch-soziologische Betrachtungsweise des religionspolitischen Problems.

Im ersten seiner *Briefe vom Berge* schreibt Rousseau, in dem Kapitel zur Zivilreligion sei nicht die Rede davon, zu untersuchen, ob die Religionen wahr oder falsch seien, sondern sie bloß im Verhältnis zum politischen Körper zu betrachten (Rousseau 1978: 29, Bd. 2). Eine ähnliche Unterscheidung in der methodischen Vorgehensweise trifft Rousseau bereits in seinem *Brief an Christophe de Beaumont*, den er ebenso wie später die Briefe vom Berge zu Zwecken der Verteidigung gegen Anfechtungen von Seiten kirchlicher Autoritäten verfasst hat. Darin heißt es:

> „Es gibt also zwei Arten, die verschiedenen Religionen zu untersuchen und zu vergleichen; die eine vermöge des Wahren und des Falschen, welches sich darin findet, sowohl in Rücksicht der natürlichen oder der übernatürlichen Tatsachen, worauf sie gegründet sind, wie auch in Rücksicht der Begriffe, welche die Vernunft uns von dem höchsten Wesen und dem Gottesdienst gibt, den es von uns verlangt; die andere in Rücksicht auf ihre zeitlichen und sittlichen Folgen in dieser Welt und das Gute und Böse, welches sie der Gesellschaft und dem menschlichen Geschlecht zufügen können. Man darf nicht, um diese doppelte Untersuchung

7 Diese Formulierung verwendet Rousseau in der ersten Fassung des *Contrat social*; wer dieses höllische Dogma nicht abscheulich finde, könne weder ein Christ noch ein Bürger, ja nicht einmal ein Mensch sein: „[...] c'est un monstre qu'i lfaut immoler au repos du genre humain“ (1964: 163).

zu verhindern, behaupten, dass diese beiden Dinge immer zusammengehen und dass die wahrste Religion auch immer die geselligste und menschlichste sei, denn dies ist eben die Frage, und man darf denjenigen, welcher diese Frage untersucht, nicht gleich als einen Gottlosen und Atheisten in Verruf bringen, denn eines ist es, zu glauben, und ein anderes, die Wirkung dessen, was man glaubt, zu untersuchen.“ (Rousseau 1978: 546, Bd. 1)

Rousseau beabsichtigt denn auch tatsächlich, lediglich die politischen Wirkungen des religiösen Glaubens zu untersuchen; ob und wenn ja, inwiefern Rousseau dabei von seinem eigenen Glauben Abstand nimmt, wird zu sehen sein. Rousseau eröffnet seine Suche nach einer Lösung des religionspolitischen Problems mit einer weltgeschichtlichen Betrachtung, dessen wichtigstes Ergebnis ich bereits vorweggenommen habe; die Feststellung nämlich, dass in der Weltgeschichte erst das Christentum die Einheit von Religion und Politik gesprengt habe. In einem zweiten Schritt entwirft Rousseau eine historische Phänomenologie von Religionen.

Darin unterscheidet er drei Gestalten der Religion: die Religion des Menschen, die Religion des Bürgers und die Priesterreligion. Wie die Gesellschaft, die entweder universell oder partikulär sei, könne auch die Religion zunächst in zwei Arten eingeteilt werden, je nachdem, ob sie den Menschen oder den Bürger umgreife. Die Religion des Menschen, ohne Tempel, Altäre und Riten, beschränke sich auf den rein inneren Kult Gottes und die ewigen Pflichten der Moral; sie sei die reine und einfache Religion des Evangeliums, der wahre Gottesglaube und das, was man das göttliche Naturrecht nennen könne. Die Religion des Bürgers dagegen sei nur in einem Land zugelassen, dem sie seine Götter und Schutzherren gebe; sie habe ihre Dogmen, Riten und ihren von den Gesetzen vorgeschriebenen äußeren Kult. Mit der Ausnahme der Nation, die sich zu ihr bekenne, sei alles andere für sie ungläubig, fremd und barbarisch; sie erstrecke die Pflichten und Rechte des Menschen nur so weit, wie ihre Altäre reichten. Die Religionen der ersten Völker seien allesamt solcher Art gewesen; man könne ihnen den Namen eines bürgerlichen oder positiven Gottesrechts geben. Neben diesen beiden Religionsgestalten gebe es noch eine dritte, die Rousseau Priesterreligion zu nennen vorschlägt. Zu diesem Typus zählt er sowohl die Religion der Lamas und der Japaner als auch das römische Christentum. Diese seltsame Gestalt von Religion unterwerfe die Menschen widersprüchlichen Pflichten und hindere sie daran, gleichzeitig fromm und Bürger sein zu können, weil sie ihnen zwei Gesetzgebungen, zwei Oberhäupter und zwei Vaterländer beschere; aus ihr entstehe eine Art „droit mixte et insociable“, das nicht einmal einen Namen habe.

Nach dieser idealtypischen Unterscheidung von drei Religionen unternimmt Rousseau eine Überprüfung ihrer politischen Brauchbarkeit für die im Gesellschaftsvertrag entworfene Republik. Er stellt zunächst allgemein fest, dass alle drei Religionen ihre Mängel hätten: „A considérer politiquement ces trois sortes de religion, elles ont toutes leurs défauts.“ (Rousseau 1964: 286). Doch sei die dritte unter

ihnen so offensichtlich schlecht, dass es Zeit vergeuden hieße, dies auch nur aufzeigen zu wollen. Denn: „Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien: Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien." (Ebd.). Die zweite, die Religion des Bürgers, sei hingegen insofern gut, als sie die Gottesverehrung mit der Liebe zu den Gesetzen vereinige und die Bürger lehre, dass dem Staat dienen zugleich dessen Schutzgott dienen bedeute. Religion des Bürgers verstärkt die Republik, indem sie die Sanktionskraft des Gottesglaubens dazu nutzt, ihren Forderungen und Gesetzen Kraft und Nachdruck zu verleihen. Dadurch bleibt die Einheit des Staates erhalten, und der Mensch stimmt mit sich selbst überein. Problematisch an ihr findet Rousseau aber, dass sie auf Irrtum und Lüge gegründet sei, die Menschen täusche, sie leichtgläubig und abergläubisch mache und die echte Gottesverehrung in einem leeren Zeremoniell ertränke. Entgegen seiner späteren Erklärung zur methodischen Vorgehensweise in dem Kapitel zur Zivilreligion, die Wahrheit einer Religion als solche gar nicht berücksichtigt zu haben[8], findet hier das Kriterium der Wahrheit Eingang in seine Analyse – ob lediglich aufgrund seiner politischen Auswirkungen, sei dahingestellt. An dieser Stelle wird jedenfalls deutlich, dass Rousseau – etwa im Gegensatz zu Machiavelli[9] – seine funktionalistische Betrachtungsweise der Religion nicht so weit treibt, dass er die bewusste Täuschung von Bürgern in Kauf zu nehmen bereit wäre, wenn sie sich nur lohnt; das heißt: wenn sie genug zur Festigung und Stärkung der republikanischen Gesinnungstüchtigkeit beiträgt. Die Religion des Bürgers ist Rousseau aber nicht nur wegen ihrer Unwahrheit suspekt; er hält sie auch für problematisch, weil er in ihr die Gefahr des Fanatismus und der Intoleranz angelegt sieht. Er befürchtet, die Religion des Bürgers könnte das Volk blutrünstig machen und gegen andere Völker aufbringen. Eine Selbstbehauptung des politischen Gemeinwesens durch die Religion auf Kosten anderer wird von Rousseau abgelehnt. In der ersten Fassung des Contrat social schreibt er: „Il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particulière aux dépens du reste du genre humain." (Ebd.: 159). Übrig bleibt als letzte der drei Religionen die Religion des Menschen, die Rousseau schließlich auf

---

8 Im ersten seiner Briefe vom Berge schreibt Rousseau, in dem Kapitel zur Zivilreligion sei nicht die Rede davon, zu untersuchen, ob die Religionen wahr oder falsch seien, sondern sie bloß im Verhältnis zum politischen Körper zu betrachten (1978: 29, Bd. 2).

9 Im zwölften Kapitel des ersten Buches seiner *Discorsi*, in dem Machiavelli die Bedeutung der Religion für die Republik oder Monarchie betont, heißt es: „Die Leiter einer Republik oder eines Königreichs müssen […] die Grundlage ihrer Religion erhalten; dann wird es ihnen leicht sein, ihren Staat in Gottesfurcht und somit gut und einträchtig zu erhalten. Alles, was zugunsten der Religion geschieht, mögen sie selbst es auch für falsch halten, müssen sie unterstützen und fördern, und zwar umso mehr, je klüger sie sind und je besser sie die Welt kennen." (Machiavelli 2000: 56).

ihre Brauchbarkeit für die Bedürfnisse der Republik hin abklopft. Darunter versteht Rousseau vor allem das Christentum, allerdings nicht das seiner Tage, wie er hinzufügt, sondern das des Evangeliums, das davon ganz und gar verschieden sei. Die letztere bezeichnet und lobt Rousseau als eine heilige, erhabene und wahre Religion; durch sie würden sich die Menschen, Kinder des einen und selben Gottes, als Brüder erkennen und eine Gemeinschaft bilden, die sich selbst im Tod nicht auflöse. Die Kehrseite der universalistischen Ausrichtung des Christentums, bemängelt Rousseau, sei jedoch, dass sie mit dem politischen Körper keine besondere Verbindung eingehen könne, so dass den Gesetzen nur die Geltungskraft bleibe, die sie aus sich selbst ziehen könnten (ebd.: 287). Damit bleibe eines der großen Bindeglieder des politischen Gemeinwesens ohne Wirkung, bedauert Rousseau. Mehr noch: statt die Herzen der Bürger an den Staat zu heften, entferne die Religion des Menschen sie davon wie von allen irdischen Dingen. Deshalb fällt der Genfer Philosophein vernichtendes Urteil über das Christentum des Evangeliums, mit dem er sich viel Kritik und Ärger eingehandelt hat: „Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social" (ebd.). Im Grunde seien die Christen nicht einmal in der Lage, eine Gesellschaft zu bilden, geschweige denn die vollkommenste, wie manche behaupten würden; denn sie könnten gar keinen Zusammenhalt stiften. Außerdem sei das Christentum eine ganz und gar geistige Religion, die einzig um die himmlischen Güter besorgt sei: das Vaterland des Christen sei nicht von dieser Welt. Und selbst wenn die Christen ihre Pflicht auf Erden täten, sei ihr Einsatz durch eine tiefe Gleichgültigkeit am Erfolg und Misserfolg ihrer Bemühungen gekennzeichnet. Schließlich bestehe für sie das Wesentliche darin, ins Paradies zu gelangen; daher mache es für sie letztlich keinen Unterschied aus, ob sie ihr Leben in diesem Jammertal als Freier oder Sklave fristeten. Die christliche Nächstenliebe und Milde mache sie vollends unfähig, sich gegen Machtmissbrauch und Tyrannei zu wehren; sie mache sie vielmehr geneigt, sich mit den jeweiligen Herrschaftsverhältnissen zu arrangieren, weil sie in allem den Willen Gottes am Werke sähen. Folglich verstünden sie es besser, zu sterben, als zu töten. Kurzum: mit den Christen sei keine Republik zu machen:

„Mais je me trompe en disant une République Chrétienne, chacun de ces deux mots exclut l'autre" resümiert Rousseau seine Kritik am Christentum, die übrigens von Machiavelli inspiriert ist. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches seiner *Discorsi* führt Machiavelli den Umstand, dass die Völker des Altertums mehr Freiheitsliebe besaßen als die jetzigen, letztlich auf die Verschiedenheit der Religion zurück:

„Denn da unsere Religion uns die Wahrheit und den wahren Weg gezeigt hat, lässt sie uns die weltliche Ehre geringer schätzen. Die Heiden hingegen schätzen sie sehr hoch und hielten sie für ihr höchstes Gut, und darum waren sie kühner in ihren Taten. [...] Unsere Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen als die tätigen selig gesprochen. Sie hat das höchste Gut in Demut, Entsagung und Verachtung des Irdischen gesetzt; jene setzte es in hohen Mut, Leibesstärke und alles, was den Menschen kraftvoll machte. Verlangt auch unsere

Religion, dass man stark sei, so will sie doch, dass man diese Stärke im Leiden und nicht in kraftvollen Taten äußert. Diese Lebensweise scheint also die Welt schwach gemacht und den Verbrechern zur Beute gegeben zu haben. Die können ungefährdet über sie schalten, denn sie sehen ja, dass die große Mehrzahl der Menschen, um ins Paradies einzugehen, mehr darauf bedacht ist, Beleidigungen zu ertragen als zu rächen.“ (Machiavelli 2000: 184 ff.).

Im Gegensatz zu Rousseau scheint jedoch Machiavelli die Möglichkeit gesehen zu haben, diese „falsche Auslegung der Religion“, wie er an einer Stelle formuliert, und die damit einhergehende allgemeine Kraftlosigkeit der Menschen durch Erziehung zugunsten der republikanischen Gesinnungstüchtigkeit zu korrigieren.

Welche Anforderungen Rousseau an eine Religion stellt, die seinen politischen Vorstellungen entspricht und daher der Republik des Gesellschaftsvertrags empfohlen werden kann, geht implizit aus seiner Analyse der drei Religionstypen hervor: sie darf erstens keinen Loyalitätskonflikt erzeugen; Gottesdienst und Dienst am Staat sollten sich möglichst überlappen, damit kein Riss in die soziale Einheit des republikanischen Gemeinwesens geschlagen und der Bürger mit sich selbst nicht in Widerspruch gebracht wird. Sie sollte zweitens als mächtige Integrationsklammer der Gesellschaft wirksam werden und die Herzen der Bürger an den Staat heften; sie sollte den Gesetzen und Forderungen der Republik mit der göttlichen Sanktionskraft Nachdruck verleihen. Doch sollte diese Integrationswirkung nicht so stark ausfallen, dass sie womöglich die Gefahr der Radikalisierung und Intoleranz in sich birgt. Deshalb, verlangt Rousseau, sollte die Religion drittens der Toleranz verpflichtet sein. Und schließlich sollten diese politischen „Leistungen“ viertens nicht auf Kosten religiöser Wahrheit erbracht werden.

Rousseaus Analyse der religion civile baut auf den Ergebnissen seiner historischen Phänomenologie der drei Religionstypen auf; er entwickelt sie als Konzept ausgehend von den erarbeiteten religionspolitischen Qualitätskriterien. Nachdem Rousseau zunächst durch eine weltgeschichtliche Betrachtung zum Verhältnis von Religion und Politik die religionspolitisch brisante Konfliktlage herauskristallisiert hat, die erst durch das Christentum in die Welt gekommen ist, und daraufhin drei Religionstypen unterscheidet, die er unter dem Gesichtspunkt ihrer politischen Auswirkungen vergleichend mustert, wechselt er die Ebene seiner Analyse: er verlässt den Boden der historischen Tatsachen und kehrt zum Recht zurück. Gegen Ende des Zivilreligionskapitels bricht Rousseau den Strom seiner historischen Analyse ein wenig abrupt mit den Worten ab: „Mais laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important“ (ebd.: 289). Damit tritt Rousseau wieder in den Hauptstrom seiner Untersuchung ein, die der Erörterung und Beantwortung der Frage gilt, ob es – um es mit den Worten zu sagen, mit denen er in den ersten Zeilen des Contrat social sein Vorhaben ankündigt – in der bürgerlichen Ordnung irgendeine rechtmäßige und sichere Regel für das Regieren geben kann. Dabei versichert er, sich bemühen zu wollen, das, was das

Recht zulässt, stets mit dem zu verbinden, was der Vorteil vorschreibt, damit Gerechtigkeit und Nutzen nicht auseinander fallen.

In der Tat geht es auch in dem Kapitel über die Zivilreligion nicht zuletzt darum, Erwägungen der Gerechtigkeit mit denen der politischen Nützlichkeit unter einen Hut zu bringen. Rousseau beginnt dort seine wieder aufgenommene Erörterung der Frage nach der legitimen politischen Ordnung damit, die bereits zuvor thematisierten Grenzen des Souveräns und seines Verfügungsanspruchs über die Untertanen auf den religiösen Bereich anzuwenden. Das Recht, das der Gesellschaftsvertrag dem Souverän über die Untertanen verleihe, bekräftigt Rousseau, gehe nicht über die Grenzen des öffentlichen Nutzens („utilité publique“) hinaus. „Les sujets ne doivent donc compte au Souverain de leurs opinions qu’autant que ces opinions importent à la communauté.“ (Ebd.: 290). Dann heißt es aber:

„Or il importe bien à l’Etat que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette Religion n’intéressent ni l’Etat ni ses membres que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu’il lui plait, sans qu’il appartienne au Souverain d’en connaître: Car comme il n’a point de compétence dans l’autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n’est point son affaire, pourvu qu’ils soient bons citoyens dans celle-ci.“ (Ebd.)

Das heißt: In Rousseaus Blickfeld gerät die Religion vor allem, weil er einen Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben und der Bereitschaft sowie der Fähigkeit des Bürgers, seine Pflichten gegenüber dem Staat und seinesgleichen zu erfüllen, annimmt. Gerade zur Einhaltung der staatsbürgerlichen Pflichten – auf die es freilich in der vom Gesellschaftsvertrag begründeten republikanischen Ordnung besonders ankommt – sieht er die Notwendigkeit, vom Bürger ein Glaubensbekenntnis einzufordern: „Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon Citoyen ni sujet fidèle.“ (Ebd.). Der Lösungsvorschlag Rousseaus lautet also im Kern: ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel der Souverän, und das bedeutet letztlich die Gesamtheit der Bürger selbst, bestimmen soll; genau genommen nicht als Dogmen der Religion, sondern als Elemente und Dispositionen einer Gesinnung des gesellschaftlichen Miteinanders, ohne die es unmöglich sei, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein. Dieses rein bürgerliche Glaubensbekenntnis, das Rousseau erst jetzt auch als Religion civile bezeichnet, solle möglichst wenige und einfache, weder der Erklärung noch der Erläuterung bedürfende Dogmen enthalten. Er nennt im Einzelnen die Existenz einer allmächtigen, allwissenden, wohltätigen, voraussehenden und fürsorglichen Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten, die Bestrafung der Schlechten und Bösen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der

Gesetze als positive Dogmen. Als einzig negatives Dogma nennt er die Intoleranz: sie soll dem Ausschluss derjenigen Religionen dienen, die mit den Bestimmungen des Gesellschaftsvertrags nicht zu vereinbaren sind.

Welche politischen „Leistungen" erwartet Rousseau nun konkret von der religion civile? Seine Erwartungen lassen sich in gewissem Sinne an den Dogmen der bürgerlichen Religion ablesen, auch wenn diese nicht immer Aufschluss darüber geben, welche politischen Wirkungen sich der Philosoph von ihnen im Einzelnen erhofft hat. Um mit dem letzten Dogma zu beginnen: die Intoleranz soll dem Ausschluss von Religionen dienen, die einen Monopolanspruch auf die allein selig machende Wahrheit erheben und damit potentiell Fanatismus und Gewalt heraufbeschwören. Dabei wendet sich Rousseau in aller Schärfe gegen die Unterscheidung zwischen theologischer und politischer Intoleranz; es sei nun einmal unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig und verdammt halte; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestrafe. In einem Brief an Voltaire vom 18. August 1756 findet sich eine aufschlussreiche Stellungnahme Rousseaus hierzu:

„Ich gestehe es, es gibt eine Art von Glaubensbekenntnis, das die Gesetze vorschreiben können, allein, abgesehen von den Grundsätzen der Sittenlehre und des Naturrechts muss es rein verneinend sein, weil es Religionen geben kann, die die Grundsäulen der Gesellschaft angreifen, und weil man damit anfangen muss, diese Religionen auszurotten, um den Frieden im Staate sicherzustellen. Von diesen verdammenswerten Lehrsätzen ist unstreitig die Unduldsamkeit der hässlichste, allein, man muss sie an ihrer Quelle zu fassen bekommen, denn die blutdürstigsten Fanatiker verändern die Sprache auf gut Glück und predigen nur Geduld und Sanftmut, wenn sie nicht die Stärkeren sind. Also nenne ich aus Grundsätzen unduldsam jeden Menschen, der sich einbildet, man könne kein ehrlicher Mann sein, ohne alles zu glauben, was er glaubt, und der ohne Erbarmen alle die, die nicht denken wie er, verdammt. In der Tat sind die Gläubigen selten dazu geneigt, dass sie die Verworfenen in dieser Welt in Frieden lassen und ein Heiliger, der unter Verdammten zu wohnen glaubt, maßt sich gerne im Voraus das Handwerk des Teufels an." (Rousseau 1978: 330, Bd. I)

Und in dem Brief an den Erzbischof von Paris, Christoph de Beaumont, in dem Rousseau über seine religionspolitischen Überzeugungen Rechenschaft ablegt, bekennt Rousseau, dass er die Intoleranz mehr hasst als die Freigeisterei (ebd.: 501). In diesem Zusammenhang spricht Rousseau von „abscheulichen Lehren", welche zum Verbrechen und zum Mord verleiten und Fanatiker hervorbringen:

„Kann es denn wohl etwas Abscheulicheres in der Welt geben, als die Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit in ein System zu bringen und sie aus der Milde Gottes herzuleiten? Geben sie nur zu, Monseigneur, daß wenn Frankreich sich zu der Religion des savoyischen Vikars bekannt hätte, zu dieser so reinen und einfachen Religion, welche Gott fürchten und die Menschen lieben lehrt, so wäre das französische Land nicht mit so viel Blut überschwemmt wor-

den; dieses sanfte und fröhliche Volk hätte bei anderen Völkern nicht durch seine Grausamkeiten bei so vielen Verfolgungen und Metzeleien von der Inquisition zu Toulouse bis zur Bartholomäusnacht und von den Albingenser Kriegen bis zu den Dragonaden das größte Erstaunen erregt.“ (Ebd.: 564).

Rousseau zufolge gibt es nur zwei Möglichkeiten, der Herausforderung durch Andersgläubige zu begegnen: entweder man bekehre, oder man verfolge sie. Im Hintergrund dieser Einschätzung stehen natürlich die Erfahrungen mit den konfessionellen Bürgerkriegen in Frankreich, deren verheerende Folgen Rousseau noch vor Augen hatte. Bezeichnenderweise bezieht sich Rousseau in der ersten Fassung des Contrat social auf Hobbes, den politischen Theoretiker der konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit, um den intoleranten Menschen zu kennzeichnen: „L'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité. La société des intolerants est semblable à celle des démons: ils ne s'accordent que pour se tourmenter.“ (Rousseau 1964 : 163). Obwohl Rousseau, wie er in einem Brief schreibt, nicht entgangen ist „wie vielen menschlichen Leidenschaften der vorgespielte Glaubenseifer als Deckmantel dient“ und er zudem mehrere Ursachen der Religionskriege ausfindig macht – etwa Kabinettsintrigen oder Interessen des Hofes –, scheint er überzeugt zu sein, dass „das Übel“ letztlich im absoluten Wahrheitsanspruch der Religionen als solche besteht (Rousseau 2012: 158; Rousseau 1978: 558, Bd. I). Deshalb verlangter von den Religionen nichts weniger, als dass sie von ihrem „exklusiven“ Wahrheitsanspruch abrücken, wenn sie toleriert werden wollen. Dabei geht Rousseau grundsätzlich von einem Pluralismus der Religionen aus und knüpft ihre Toleranz im Staat an zwei Bedingungen: zum einen müssten die Religionen ihrerseits andere Religionen dulden und zum anderen dürften ihre Dogmen nicht gegen die Pflichten des Bürgers verstoßen (Rousseau 1964: 291). Das rein bürgerliche Glaubensbekenntnis, das zur Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten dienen soll, kann also mit anderen Religionen durchaus zusammen bestehen, solange sie nur tolerant und mit den Pflichten des Bürgers kompatibel sind. Demzufolge kann ein Bürger der Rousseau'schen Republik etwa Protestant und Anhänger der Zivilreligion zugleich sein.

Allerdings schließt Rousseau die Möglichkeit aus, dass die Zivilreligion auch den Atheismus neben sich dulden könnte. Zwar könne der Souverän niemanden dazu verpflichten, den zivilreligiösen Dogmen Glauben zu schenken, aber er könne gleichwohl jeden aus dem Staat verbannen, der sie nicht glaubt; er würde in diesem Fall nicht als Ungläubiger verbannt, sondern als einer, der sich dem gesellschaftlichen Miteinander verweigere und unfähig sei, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Notfall der Pflicht zu opfern. Derjenige, der die zivilreligiösen Dogmen öffentlich anerkannt hat, sich aber trotzdem so verhält, als ob er sie nicht glaubt, soll sogar mit dem Tode bestraft werden; denn er habe das größte aller Verbrechen begangen, nämlich vor den Gesetzen gelogen.

Die Aussicht auf das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Schlechten und Bösen soll die Menschen zu gerechtem und moralischem Handeln anleiten, sie soll sie dazu motivieren, ihre staatsbürgerlichen und sittlichen Pflichten gegenüber Mitbürgern und der Republik zu erfüllen. Dieser Glaubensartikel ist in der Konzeption Rousseaus von herausragender Bedeutung, weil er die Bürgermoral bzw. den republikanischen Ethos verbürgen soll. Der Philosoph ist zutiefst davon überzeugt, dass – wie er im Émile einmal pointiert schreibt – „sans la foi nulle véritable vertu n'existe " (Rousseau 1999: 385). In einem seiner späteren Briefe heißt es: „Wenn man dem menschlichen Herzen den Glauben an Gott nimmt, zerstört man jede Tugend." (Rousseau 2012: 299). Von daher rührt denn auch die Frontstellung gegen den Atheismus. Im vierten Buch des *Émile* wendet sich Rousseau in einer langen Fußnote gegen Pierre Bayles Auffassung, dass der Atheismus im Vergleich mit dem religiösen Fanatismus unter politischen Gesichtspunkten unbedenklich und daher vorzugswürdig sei. Auch Voltaire war der Überzeugung, der Fanatismus sei verhängnisvoller als der Atheismus; in seinem 1764 veröffentlichten „Dictionnaire philosophique" heißt es:

„Le fanatisme est certainement milles fois plus funeste; car l'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire; l'athéisme ne s'oppose pas aux crimes, mais le fanatisme les fait commettre. Supposons […] que le chancelier de L'Hospital fut athée ; il n'a fait que de sages lois, et n'a conseillé que la modération et la concorde: les fanatiques commirent les massacres de la Saint-Barthélemy. Hobbes passa pour un athée. Il mena une vie tranquille et innocente: les fanatiques de son temps inondèrent de sang l'Angleterre […]." (Voltaire 1964: 56)

Als erster in der Geschichte der Philosophie hat der französische Hugenotte Pierre Bayle (1647-1706) behauptet, auch eine Gesellschaft von Atheisten könne von Bestand sein. Bayle hat zunächst in seinen 1683 veröffentlichten „Pensées divers sur la comète" den ursächlichen Zusammenhang zwischen Religion und Moral kritisch hinterfragt und den Atheisten die Fähigkeit zur Moral bescheinigt. Darin heißt es an einer Stelle:

„Man hat keine Nachrichten, daraus man die Sitten und Gebräuche einer Nation, die sich der Gottesleugnung ergeben hat, erlernen konnte. Also kann man es nicht durch Erfahrung widerlegen, wenn man gleich anfänglich die Mutmaßung anbringt, dass nämlich die Atheisten keiner moralischen Tugend fähig sind und dass sie wilden Tieren gleichkommen, bei denen man des Lebens weniger sicher ist als unter Tigern und Löwen. Aber es ist leicht zu zeigen, dass diese Mutmaßung sehr ungewiss ist. Denn da die Erfahrung bezeugt, dass diejenigen, die an ein Paradies und eine Hölle glauben, fähig sind, alle Arten der Verbrechen auszuüben, so ist klar, dass die Neigung, Böses zu tun, nicht daher rührt, weil man nicht weiß, dass ein Gott sei […] Und endlich schließe ich noch daraus, dass die Neigung zum Mitleiden, zur Mäßigkeit,

zur Milde usf. nicht daher kommt, weil man weiß, dass ein Gott ist […], sondern von einer gewissen Beschaffenheit des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch den persönlichen Eigennutz, durch das Verlangen, gelobt zu werden, durch den Trieb der Vernunft oder durch andere Beweggründe gestärkt worden ist, die sich bei einem Atheisten sowohl als auch bei anderen Leuten befinden. Also haben wir kein Recht, zu behaupten, dass ein Gottesleugner notwendigerweise unordentlicher in seinen Sitten sein müsse als ein Götzenverehrer." (Bayle 1975: 311)

Später hat Bayle seine Behauptung von der Moralfähigkeit der Atheisten in seinem Hauptwerk „Dictionnaire historique et critique" in mehreren Artikeln thematisiert und bekräftigt. Ihr widmete er bezeichnenderweise auch die erste der – dem großen Werk in der zweiten Auflage beigefügten – vier Klarstellungen, in denen er auf Kritik einging. Dort stellt er gleich eingangs fest:

„Gottesfurcht und Gottesliebe sind nicht die einzigen Triebfedern der menschlichen Handlungen. Es gibt noch andere Prinzipien, die den Menschen handeln lassen. Die Liebe zum Lob, die Furcht vor der Schande, die Neigungen des Temperaments sowie die von der Obrigkeit festgesetzten Strafen und Belohnungen haben große Macht über das menschliche Herz. Wenn jemand das bezweifelt, so muss ihm das unbekannt sein, was sich in ihm selbst abspielt und was ihm der gewöhnliche Weltenlauf jederzeit vor Augen führen kann. […] Gottesfurcht und Gottesliebe sind nicht immer ein wirksameres Prinzip als alle anderen. Die Liebe zum Ruhm, die Furcht vor Schande, Tod oder Folter, die Hoffnung auf ein Amt wirken mit größerer Macht auf bestimmte Menschen als der Wunsch, Gott wohlgefällig zu sein, und die Furcht, seine Gebote zu verletzen." (Bayle 2003: 571)

Doch hat sich Bayle nicht damit begnügt, den Atheisten die Fähigkeit zur Moral zuzusprechen, sondern ist darüber hinaus zu der für seine Zeit unerhörten Einschätzung gelangt, die Moralität der Atheisten könne sogar reiner und selbstloser ausfallen als die der Christen, weil sie ohne Hoffnung auf jegliche Belohnung im Jenseits moralisch handeln. Diese Überzeugung Bayles wurde um die Mitte des 18. Jahrhunderts von den Materialisten und Atheisten unter den Philosophen der französischen Aufklärung erneut aufgegriffen und radikalisiert; zu ihnen gehörten etwa Denis Diderot, Claude Adrien Helvétius und Paul-Henri Thiry d'Holbach. Diderot entkoppelt in der von ihm und d'Alembert heraugegebenen großen *Encyclopédie* Religion und Moral; in seinem Beitrag zum Stichwort „Irreligiös" heißt es:

„Die Völker scheiden sich auf Grund verschiedener Kultur in religiöse & irreligiöse, je nach Ort auf der Erde, zu dem sie wandern oder den sie bewohnen; doch die Moral ist überall dieselbe. Sie ist das universelle Gesetz, das der Finger Gottes allen Herzen eingeprägt hat. Sie ist die ewige Vorschrift für die Empfindsamkeit & die allgemeinen Bedürfnisse. Man darf also Unmoral & Unglaube nicht verwechseln. Die Moral kann ohne Religion bestehen, & die Re-

ligion kann mit Unmoral verknüpft sein & ist dies auch häufig. Auch wenn man seine Blicke nicht über das Leben im Diesseits hinausschweifen läßt, gibt es zahlreiche Gründe, die einem Menschen bei reiflicher Überlegung beweisen können, daß man, um in dieser Welt glücklich zu sein, nichts Besseres tun kann, als tugendhaft zu sein.“ (Selg/Wieland 2001: 182)

D’Holbach schreibt in seinem 1770 erschienenen Hauptwerk „System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt“:

„Wir ziehen also die Schlußfolgerung, daß die Theologie und ihre Begriffe, weit entfernt, dem Menschengeschlecht nützlich zu sein, vielmehr die wahren Quellen der die Erde bedrückenden Übel, der sie verblendenden Irrtümer, der sie beschränkenden Vorurteile, der sie leichtgläubig machenden Unwissenheit, der sie quälenden Laster und der sie unterdrückenden Regierungen sind. Wir ziehen also die Schlußfolgerung, daß die übernatürlichen und göttlichen Ideen, die man uns von Kindheit an einflößt, die wahren Ursachen unserer zur Gewohnheit gewordenen Unvernunft, unserer Religionsstreitigkeiten, unserer heiligen Zwietracht, unserer unmenschlichen Verfolgungen sind. Wir wollen schließlich erkennen, daß diese Ideen die Moral verdunkelt, die Politik verdorben, die Fortschritte der Wissenschaften verzögert und das Glück und den Frieden selbst im Herzen des Menschen zerstört haben. Der Mensch möge sich also nicht länger verhehlen, daß alles Unheil, wegen dessen er seine tränengebadeten Augen zum Himmel erhebt, durch die leeren Phantome, die seine Einbildungskraft dort angesiedelt hat, hervorgerufen worden ist; er möge nicht mehr diese Phantome anflehen, sondern in der Natur und in seiner eigenen Energie die Hilfsquellen suchen, die taube Götter ihm niemals verschaffen können.“ (d’Holbach 1978: 515)

Er behauptet kühn, dass „eine Gesellschaft von Atheisten, die keine Religion hat, die von guten Gesetzen regiert, durch eine gute Erziehung gebildet, durch Belohnungen zur Tugend angehalten, durch gerechte Strafen vom Verbrechen abgeschreckt wird und von Illusionen, Lügen und Hirngespinsten frei ist, unendlich ehrenhafter und tugendhafter sein müßte als jene religiösen Gesellschaften, in denen alles dazu beiträgt, den Geist zu verblenden und das Herz zu verderben.“ (Ebd.: 586). Gegen diese Einschätzung Pierre Bayles und der radikalen Philosophen wendet sich nun Rousseau vehement in seiner Erziehungsschrift. Zwar habe Bayle richtig gesehen, dass der Fanatismus viel verderblicher sei als der Atheismus; doch nicht weniger wahr sei es, dass der Fanatismus, obwohl blutrünstig und grausam, eine große und starke Leidenschaft sei, die das Herz des Menschen erhebe und ihn den Tod verachten lasse, ihm eine außerordentliche Tatkraft verleihe, die man nur besser lenken müsse, um daraus die höchsten Tugenden zu ziehen. Dagegen sei der Unglaube (irréligion) und im Allgemeinen der räsonierende und philosophierende Geist dazu geeignet, die Menschen an das Leben zu binden, sie zu verweichlichen, ihre Seelen zu erniedrigen und alle ihre Leidenschaften auf das niedrige Privatinte-

resse und das verächtliche menschliche Ich zu konzentrieren, um so die Grundfesten einer jeden Gesellschaft geräuschlos zu untergraben.

„Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien: comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître, en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachants de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'Etat sous le despotisme: elle est plus destructive que la guerre même." (Rousseau 1999: 386)

Gerade weil Rousseau für ein republikanisches Gemeinwesen mit einer starken Gemeinwohlorientierung plädiert und er die dafür nötige Motivation nicht aus dem Naturzustand beziehen kann – hatte er doch den darin lebenden Menschen als ein borniertes, triebgesteuertes und asoziales Wesen konzipiert, der im Idealfall selbstgenügsam vor sich hin lebt – sieht er sich genötigt, auf die Motivationsressourcen der Religion zurückzugreifen. Zunächst versucht er die nötige soziale und republikanische Gesinnungstüchtigkeit durch den Akt der Selbstkonstitution des Souveräns mittels des Gesellschaftsvertrages zu schaffen; sodann greift er auf die Gedankenfigur eines Gesetzgebers zurück, der die Menschen mit Gottes Beistand ihrer Selbstbezüglichkeit entreißen und zu verantwortlichen Bürgern erziehen sollte. Dabei ist Rousseau sichtlich bemüht, der politischen Ordnung des Gesellschaftsvertrages eine solidere Grundlage zu geben, als Autonomie, Vernunft und Interesse des Individuums es jemals vermögen. Bereits in dem Diskurs über die Ungleichheit unter den Menschen aus dem Jahr 1755 hatte Rousseau es für notwendig erachtet, dass Gottes Wille in die Geschicke des Souveräns eingreift. Gegen Ende des zweiten Teils heißt es:

„Par la nature du contrat on verrait qu'il ne saurait être irrévocable. Car, s'il n'y avait point de pouvoir supérieur qui peut être garant de la fidélité des contractants, ni les forcer à remplir leurs engagements réciproques, les parties demeureraient seules juges dans leur propre cause, et chacune d'elles aurait toujours le droit de renoncer au contrat […] Mais les dissensions affreuses, les désordres infinis qu'entraînerait nécessairement ce dangereux pouvoir, montrent, plus que tout autre chose, combien les Gouvernements humains *avaient besoin d'une base plus solide que la seule raison*, et combien il était nécessaire au repos public que la volonté divine intervînt pour donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable qui ôtât aux sujets le funeste droit d'en disposer." (Rousseau 1995: 246/8, Herv. A.C.)

Rousseau will also die Religion als Bollwerk gegen die permanente Gefahr der Instabilität und Auflösung des Staates in Stellung bringen; sie soll eben als Bestandsgarantie fungieren, indem sie den Autonomieansprüchen des Individuums einen

Riegel vorschiebt. Diese Sorge Rousseaus, die Republik auf einen möglichst festen Sockel zu setzen, sie letztlich im Glauben und in den Gefühlen der Bürger zu verankern, ist auch im Gesellschaftsvertrag wirksam. In der Erstfassung des Contrat social heißt es am Ende des Kapitels über den Gesetzgeber:

> „Chacun sent assé l'utilité de l'union politique pour rendre certaines opinions permanentes et les maintenir en corps de doctrine et de secte, et quand au concours de la Religion dans l'établissement civil, on voit aussi qu'il n'est pas moins utile de pouvoir *donner au lien moral une force intérieure qui pénétre jusqu'à l'âme* et soit toujours indépendante des biens, des maux, de la vie même et de tous les évenements humains." (Rousseau 1964: 140, Herv. AC.)

Im Zusammenhang damit steht die im bürgerlichen Glaubensbekenntnis vorgesehene Heiligsprechung des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze, die die verbindenden Wertvorstellungen und das besondere Ethos eines Gemeinwesens „absolut" setzen soll; dadurch sollen die Bürger das Leben in der politischen Gemeinschaft des Gesellschaftsvertrags als mächtig, beglückend und unbedingt verpflichtend erfahren und anerkennen. Diese affektive Bindung und Übereinstimmung des Bürgers mit der Republik soll so intensiv sein, dass er von sich aus die Bereitschaft aufbringen könnte, sein Leben für sie zu opfern. Es liegt nahe, die Aufnahme eines zukünftigen Lebens in den zivilreligiösen Dogmenkatalog mit dieser politischen Erwartung in Verbindung zu bringen. Daran, dass Rousseau vom Bürger des Gesellschaftsvertrages im Bedarfsfall sein Leben verlangte, ist jedenfalls kein Zweifel möglich. Nicht von ungefähr handelt ja ein ganzes Kapitel des Contrat social (nämlich das fünfte des Zweiten Buches) „vom Recht über Leben und Tod". Darin heißt es: „Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépends des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut." (Ebd.: 198). Rousseau fordert: Wenn der Souverän dem Bürger sage, du sollst sterben, weil es dem Staat dienlich ist, müsse er sterben; denn einzig unter dieser Bedingung habe er bisher in Sicherheit gelebt, so dass sein Leben nicht mehr nur eine Gabe der Natur, sondern ein bedingtes Geschenk des Staates sei. Gerade weil Rousseau von Bürgern seines Gesellschaftsvertrages die Bereitschaft zum Sterben selbstverständlich erwartet, liegt es nahe, das zivilreligiöse Dogma eines zukünftigen Lebens als Belohnung zu betrachten, die der Philosoph den sterbensbereiten Republikanern und Patrioten in Aussicht stellte, um ihre letzten Bedenken und Ängste vor dem Nichts zu entkräften. Am deutlichsten wird dieser Zusammenhang dort, wo Rousseau erklärt, auch wenn der demokratische Souverän niemanden zum Glauben an die zivilreligiösen Dogmen verpflichten könne, sei es ihm erlaubt, jeden aus dem Staat zu verbannen, der seinen Nichtglauben offen zu erkennen gebe, da er sich dadurch als jemand erweise, der sich den Notwendigkei-

ten des Zusammenlebens nicht beuge und mithin unfähig sei, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Bedarfsfall der (staatsbürgerlichen) Pflicht zu opfern (ebd.: 290). Daneben gibt es eine oft herangezogene Textstelle in der ersten Fassung des Contrat social, in der Rousseau die Bereitschaft des Bürgers, für sein Vaterland zu sterben, von dem Glauben an ein zukünftiges Leben abhängig macht; sie lautet: „Dans tout état qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou" (ebd.: 158).

Gegen diese in der bisherigen Rousseau-Literatur zur religion civile geläufige Lesart[10] wendet neuerdings Michaela Rehm in ihrer Monographie zur „Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie"[11] ein, Rousseau habe keineswegs die Hoffnung des Bürgers auf ein Leben nach dem Tode politisch instrumentalisieren wollen; vielmehr habe er den Tod republikanisiert, indem er – anstatt wie bis dahin auf das religiöse Unsterblichkeitsangebot – auf die innerweltlich-diesseitige Würdigung der staatsbürgerlichen Verdienste als höchste Form der Anerkennung gesetzt habe; kurzum: das republikanische Pantheon habe das Paradiesversprechen abgelöst. Rehm stützt ihre Lesart mit zwei Argumenten. Das erste lautet: Rousseau wusste um die politischen Gefahren, die mit einem etwaigen Versprechen der Unsterblichkeit im Jenseits einhergingen. Rehm weist darauf hin, dass die oben – aus der Erstfassung des Contrat social – zitierte Textstelle und Aussage Rousseaus, in jedem Staat, der von seinen Gliedern das Opfer ihres Lebens verlangen könne, sei derjenige, der nicht an ein künftiges Leben glaube, entweder ein Feigling (lâche) oder ein Narr (fou), einen relativierenden Zusatz

10 Exemplarisch seien genannt: Iring Fetscher betont in seiner knappen Würdigung der religion civile, vor allem die Hoffnung auf ein Leben im Jenseits sei es, die der Staat benötige, wenn seine Bürger opferfreudige Verteidiger ihres Vaterlandes sein sollten – und hierzu diene ihm eben die Religion (Fetscher 1999: 189). Auch Heinz Kleger und Alois Müller gehen davon aus, Rousseaus vorrangiges Interesse sei auf das Problem der Erzeugung und Erhaltung der Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens fürs allgemeine Wohl gerichtet (Klegr/Müller 1985: 61). Schließlich betont auch Wolfgang Kersting im Rahmen seiner Interpretation des *Gesellschaftsvertrages*, dass die religiöse Verheißung des ewigen Lebens dazu dienen solle, die Selbstaufopferungspflicht der Bürger gegen die Übermacht des Selbsterhaltungsinteresses durchzusetzen (Kersting 2002: 200).

11 So lautet der Untertitel ihrer 2006 erschienenen Dissertation, in der sie ausgehend von der Zivilreligionsthematik Rousseau als einen „Dialektiker der Aufklärung" liest, als einen Denker, der um das Ungenügen und die Gefährdung der Vernunft wusste und sich daher um eine Vermittlung zwischen Vernunft und Glauben, Aufklärung und Religion, *philosophes* und *dévots* bemühte. Rousseau habe, so die zentrale These Rehms, die Religion *für* die Aufklärung, nicht *vor* der Aufklärung retten wollen (Rehm 2006: 16).

enthält (Rehm 2006: 154). Tatsächlich folgt unmittelbar auf diese Feststellung ein Halbsatz, in dem Rousseau Bedenken daran äußert, ob die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben sich politisch „auszahlen" wird; er lautet „mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci" (Rousseau 1964: 158). Und er schließt seinen Gedankengang mit der Empfehlung: „Otez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen." Um also der Gefahr vorzubeugen, dass das Versprechen eines ewigen Lebens im Jenseits aus dem Bürger einen Fanatiker macht, der das irdische Leben verachtet, empfiehlt Rousseau, ihm dieselbe Hoffnung auf Unsterblichkeit zu einem anderen Preis in Aussicht zu stellen, nämlich um den Preis der Tugendhaftigkeit. Rousseau zeigt sich darüber besorgt, dass die politische Nutzbarmachung des religiösen Glaubens für das republikanische Gemeinwesen und seine Integrationszwecke kontraproduktiv sein könnte, weil der Glaube stets über ein Potential verfüge, das sich politisch nicht zähmen lasse. Deshalb erwägt er, das von der Religion zwischen dem Bürger und dem Staat geknüpfte Band graduell weniger stark zu gestalten, um pflichtbewusste und tolerante Patrioten ohne fanatisches Dünkel hervorzubringen. Im Rahmen seiner historischen Analyse der Religionen schreibt Rousseau an einer Stelle der ersten Fassung des Contrat social: „Il vaut donc mieux attacher les citoyens à l'état par des liens moins forts et plus doux et n'avoir ni héros ni fanatiques." (Ebd.: 161). Rousseau ist also sichtlich darum bemüht, den Bürgern eine möglichst „(v)erträgliche" Dosis der Religion zu verschreiben, um die erwünschten politischen Wirkungen zu erzielen. Doch selbst wenn die Aussicht auf die Unsterblichkeit der Seele als religiöse Verheißung nicht gefährlich wäre, dürfte und könnte die Republik des Gesellschaftsvertrages darauf nicht zurückgreifen. Denn der Staat darf und kann über alles, was die diesseitige Existenz der Menschen als Bürger überschreitet, keine Aussage treffen; dafür ist er weder kompetent noch zuständig. Dies ist denn auch das zweite Argument, mit dem sich Michaela Rehm gegen die nahe liegende Lesart der Rousseauschen religion civile wendet: sie diene mitsamt dem Unsterblichkeitsdogma dazu, den Bürger zum Sterben für die Sache der Republik zu bewegen.

3. Gemeinwohl und Seelenheil

Die Idee eines bürgerlichen Glaubensbekenntnisses ist nicht, wie man aus der Entstehungsgeschichte des Kapitels zur Zivilreligion folgern könnte, Ergebnis spontaner Eingebung in letzter Minute; sie lässt sich zumindest zurückverfolgen bis auf das Jahr 1756, in dem Rousseau sich erstmals in einem Brief an Voltaire über ein bürgerliches Glaubensbekenntnis äußert:

„Ich wollte also“, heißt es dort, „dass man in jedem Staate ein sittliches Gesetzbuch oder eine Art von bürgerlichem Glaubensbekenntnis hätte, welches positiv die gesellschaftlichen Grundsätze enthielte, die jeder verbunden wäre anzunehmen, und negativ die fanatischen Grundsätze, die man genötigt wäre, zwar nicht als gottlos, sondern als aufrührerisch zu verwerfen. Folglich würde jede Religion, die sich mit diesem Gesetzbuch vertragen könnte, gestattet, jede Religion, die sich damit nicht vertragen könnte, verbannt sein, und jeder hätte die Freiheit, keine andere Religion als das Gesetzbuch selbst zu haben.“ (Rousseau 1978: 330 ff., Bd. 1)

Einige Jahre später suchte auch Voltaire eine Lösung für das religionspolitische Problem jenseits von Atheismus und Fanatismus; seine Überlegungen ähneln durchaus denen Rousseaus, auch wenn Voltaire dessen Begriff „bürgerliches Glaubensbekenntnis“ nicht übernimmt. Voltaire wirft die Frage auf, wie eine Religion beschaffen sein müsste, die die politischen Gefahren des Fanatismus und des Atheismus vermeidet. Seine Antwort lautet: sie müsste sehr einfach sein, sehr wenige Dogmen enthalten, dafür umso mehr Moral lehren, um die Menschen im Umgang miteinander gerecht zu machen; kurzum sie müsste den Menschen die Bewunderung Gottes beibringen, Gerechtigkeit, Toleranz und Menschlichkeit lehren (Voltaire 1964: 334). Es liegt auf der Hand, dass diese Gehalte nicht mehr genuin christlich sind und Voltaire sich damit auf eine Art natürliche Religion bezieht. Die sogenannte „natürliche Religion“ wurde im Zeitalter der Aufklärung von vielen Philosophen als gemeinsamer Nenner bzw. unverfälschter Kern der historischen Religionen propagiert (Cassirer 1998: 226). Im Jahr 1746 erschien eine Schrift von Denis Diderot mit dem programmatischen Titel „De la suffisance de la religion naturelle“. Auch Rousseau war davon überzeugt, dass die natürliche Gewissensreligion dem Menschen „genügt“, die er im vierten Buch seiner Erziehungsschrift Émile als „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ ausführlich beschrieben hat. Dort heißt es an einer Stelle:

„Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle: il est bien étrange qu'il en faille une autre. Par où connaitrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu'il donne à mon esprit et les sentiments qu'il inspire à mon cœur ? Quelle pureté de morale, quel dogme utile a l'homme et honorable à son auteur puis-je tirer d'une doctrine positive, que je ne puisse tirer sans elle de bon usage de mes facultés ? […] Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur la terre. Il fallait un culte uniforme ; je le veux bien: mais ce point était-il donc si important qu'il fallût tout l'appareil de la puissance divine pour l'établir ? Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion. Le culte que Dieu demande est celui du cœur ; et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme.“ (Rousseau 1999: 361)

Auffällig ist, dass der Glaubensgehalt der natürlichen Religion des savoyischen Vikars in der Erziehungsschrift weitgehend mit der religion civile im Contrat social übereinstimmt, obwohl die erste für den privaten Gebrauch seines Zöglings Émile, die letztere jedoch für den öffentlichen Gebrauch seiner im Gesellschaftsvertrag entworfenen Idealrepublik vorgesehen ist; bei dem bürgerlichen Glaubensbekenntnis kommt lediglich die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze hinzu. Leistet Rousseau damit nicht gerade einer „Selbstdivinisierung" des republikanischen Staates Vorschub, so dass die politische Ordnung seines Gesellschaftsvertrages unter der Hand Züge einer religiösen Heilsanstalt annimmt, wie einige Interpreten gemeint haben? Wilhelm Hennis bemerkte einmal, es sei missverständlich, wenn Rousseau seine Vereinbarung mit den Begriffen der Kontraktlehre einführe; denn „beim Contrat social handelt es sich doch eher um eine Massentaufe als um eine Vereinbarung, prozedural ist er jedenfalls im wesentlichen nicht" (Hennis 2000: 291). Hermann Lübbe bescheinigt Rousseaus Zivilreligion eine voraufgeklärte Verfassung: „Vollendete religionspolitische Aufklärung setzt […] die Überzeugung voraus, dass konstituierte religiöse Bekenntnispflicht als Mittel zur Beförderung bürgerlicher Moral weder nötig noch tauglich ist, und eben diese Einsicht erlaubt dann im Resultat, Bürgerrechte von Bekenntnispflichten definitiv abzukoppeln." (Lübbe 1986: 197). Auch Wolfgang Kersting spricht in seiner Interpretation von einer Selbstdivinisierung der Republik und einer Autosakrierung des Contrat social bei Rousseau (Kersting 2002: 196). Und für Sergio Cotta schließlich ist die religion civile

> „[…] la preuve la plus évidente de cette divinisation de l'Etat et de la finalisation rousseauiste de l'idée de Dieu à la société civile. Aucune équivoque ne me paraît possible à ce sujet. A la détermination de la religion civile le Genevois arrive en effet en partant précisément du refus d'un des principes essentiels du christianisme: la distinction entre le spirituel et le temporel, que Rousseau rejette au nom de ce bien suprême qui est l'unité du corps politique." (Cotta 1965: 190).

Gegen eine solche kritische Lesart spricht jedoch, dass Rousseau den Gegenstand und die Funktion des Staates durchaus deutlich von derjenigen der Religion unterscheidet; er weist nachdrücklich darauf hin, dass dem Staat keinerlei Befugnis für das Jenseits und das Seelenheil der Bürger zukommt. Allein der einzelne Mensch kann Einfluss darauf nehmen, welches Schicksal ihm in der anderen Welt beschieden sein wird; die Heilserwartung des Bürgers in der Rousseauschen Republik ist keine öffentliche Angelegenheit, sondern Privatsache. Es ist denn auch kein Zufall, dass den genuin heils- und erlösungsrelevanten Aspekten der Religion in der Analyse Rousseaus keinerlei Bedeutung zukommt; sie interessieren nur das Gewissen des Individuums. Insofern trifft es nicht zu, dass Rousseau der politischen Gesellschaft die Sorge um das Seelenheil überantwortet und infolge dessen, wie Sergio

Cotta[12] behauptet, die Politik vollends zur Religion mutiert. Aber Rousseau ist der Überzeugung, dass die Trennung von Religion und Politik nicht bedeuten kann, dass sie miteinander nicht in Berührung kommen, weil die Religion nun einmal politisch-ethische Auswirkungen hat. Und nur soweit dies der Fall ist, gehört die Religion denn auch in den Befugniskreis des weltlichen Souveräns.

In den Briefen vom Berge, in denen Rousseau sich gegen den Verdammungsruf der kirchlichen Autorität seiner Vaterstadt Genf verteidigt, werden zwei Aspekte der Religion unterschieden; abgesehen von der Form des Gottesdienstes, welche nur eine Zeremonie sei, besteht für Rousseau jede Religion aus Glaubenslehre und Moral. Die Trennung von Gemeinwohl und Seelenheil knüpft an dieser Unterscheidung an:

„Die Beurteilung der ersteren kommt allein der Vernunft zu, und wenn sich die Theologen das Recht dazu angemaßt haben, so taten sie dies als Untersucher und Lehrer der Wissenschaft, vermöge welcher man zu der Kenntnis des Wahren und Falschen in Glaubensfragen gelangt. Wenn der Irrtum in diesem Teil schädlich ist, so ist er es bloß für den, der irrt, und ein schaden für das zukünftige Leben, über welches menschliche Richterstühle keine Macht haben. […] Über denjenigen Teil aber, der die Moral enthält, d.h. die Gerechtigkeit, das allgemeine Beste, den Gehorsam gegen die natürlichen und positiven Gesetze, die bürgerlichen Tugenden und alle Pflichten des Menschen und des Bürgers, kommt es der Regierung zu, zu urteilen; in diesem einzigen Punkt steht die Religion unter ihrer Gerichtsbarkeit, und sie muß jede schädliche Meinung, welche das gesellschaftliche Band zu zerreißen trachtet, ächten, nicht aber den Irrtum, den über diesen ist sie nicht Richter." (Rousseau 1978: 19, Bd. II)

Einige Seiten weiter kommt Rousseau konkret auf das Zivilreligionskapitel des Contrat social zu sprechen:

„Das Kapitel, von dem die Rede ist, ist, wie man aus seiner Überschrift sieht, dazu bestimmt, zu untersuchen, inwiefern religiöse Einrichtungen mit zur Verfassung eines Staats gehören. Hier ist also nicht die Rede davon, zu untersuchen, ob die Religionen wahr oder falsch oder ob sie an sich selbst gut oder schlecht sind, sondern sie werden bloß im Verhältnis zum politischen Körper und als Teile der Gesetzgebung betrachtet." (Ebd.: 29).

---

12 Sergio Cotta fasst seine Lesart in die Worte: „En conclusion, on peut, je crois, affirmer que dans le système rousseauiste la politique se présente comme une véritable contrefaçon de la religion, à laquelle elle finit par se substituer presque intégralement. Rousseau est arrivé à ce résultat précisément parce qu'il est parti du principe que le salut non seulement politique et temporel mais aussi moral et spirituel de l'homme dépend intégralement de la société et de son type de structure, et non pas de l'initiative personnelle de l'homme." (Cotta 1965: 192).

Sodann erwägt Rousseau zwei Lösungswege für das historisch vom Christentum aufgegebene religionspolitische Problem:

> „Das erste ist, eine rein bürgerliche Religion zu errichten, in welcher man alle Grundsätze jeder guten Religion und alle Lehren, sie seien nun allgemeine oder besondere, welche der Gesellschaft wahrhaft nützlich sind, aufnimmt und alle anderen wegläßt, die bloß den Glauben und nicht das zeitliche Wohl betreffen, welches letztere der einzige Gegenstand der Gesetzgebung ist. Denn was trägt zum Beispiel das Geheimnis der Dreieinigkeit zur guten Verfassung eines Staates bei? Und inwiefern werden seine Mitglieder bessere Bürger, wenn sie das Verdienst der guten Werke nicht anerkennen? Oder was nütz die Lehre von der Erbsünde zur Festigung des gesellschaftlichen Bandes?“ (ebd.)

Der zweite Lösungsweg besteht darin, das Christentum „in seinem wahren Geist zu lassen, frei, von allem Irdischen entfernt, ohne andere Verbindlichkeit als die des Gewissens, ohne andere Einschränkung in der Lehre als Sitten und Gesetze“. Die christliche Religion sei „wegen der Reinheit ihrer Moral gut und heilsam in einem Staat, insofern sie einzig und allein als Religion, Gefühl, Meinung und Glauben angenommen werde“; aber als politisches Gesetz sei das „dogmatische Christentum immer eine schlechte Einrichtung“ (ebd.: 32). Denn das Christentum ziele mehr darauf ab, Menschen zu bilden als Bürger. Sollte er sich mit dieser Einschätzung des Christentums geirrt haben, gibt Rousseau zu bedenken, sei dies ein politischer Fehler, und nicht zu verwechseln mit Gottlosigkeit. Daraufhin warnt er die kirchliche Autorität seiner Vaterstadt Genf, an die die Briefe vom Berge adressiert sind:

> „Die Wissenschaft des Heils und die Wissenschaft der Regierung sind zwei sehr verschiedene Dinge. Zu behaupten, daß erstere alles in sich begreife, ist Schwärmerei eines kleinen Geistes. Es hieße gleich den Alchemisten denken, welche in der Kunst, Gold zu machen, auch das Allheilmittel finden wollen, oder wie die Mohammedaner, die behaupten, daß alle Wissenschaften in dem Koran enthalten seien. Die Lehre des Evangeliums hat nur einen Gegenstand: alle Menschen zu sich zu rufen und selig zu machen. Ihre Freiheit und ihre Wohlstand hienieden kommt dabei nicht in Betracht, das hat Jesus sehr oft gesagt. Wollte man irdische Ansichten mit diesem Gegenstand vermischen, so würde man seine erhabene Einfalt verändern und seine Heiligkeit mit menschlichen Entwürfen beflecken; dies wäre dann wahre Gottlosigkeit“. (Ebd.: 33)

An dieser Stelle wird sehr deutlich, dass auch Rousseau für die religiöse, konkret: protestantisch-spiritualistische Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik empfänglich war, auch wenn er am Ende wohl mehr Republikaner war als Protestant. Es sind die theokratischen „Zwangsverhältnisse“ seiner Zeit im calvinistischen Genf und in der absoluten Monarchie Frankreichs, die Rousseau nötigen, eine freiheitlich-republikanische Lösung des religionspolitischen Problems zu suchen.

Für Rousseau hat das Christentum seiner Zeit, die Botschaft Jesus von den zwei Reichen entweder nicht erhört oder aber falsch interpretiert; sie haben die Sorge um das Seelenheil im Jenseits und das Gemeinwohl im Diesseits in unzulässiger Weise miteinander vermengt und am Ende beides verstümmelt. In seinem Brief an Christoph de Beaumont, dem Erzbischof von Paris fragt Rousseau an einer Stelle: „Wenn es nun mit der Religion dahin gekommen ist, welchen Nutzen hat dann die Gesellschaft davon und was hilft sie den Menschen?“ und antwortet: „Sie erregt nur Zwistigkeiten, Unruhen und Kriege und zwingt die Menschen, sich wegen rätselhafter Fragen gegenseitig zu erwürgen: es wäre dann besser gar keine als eine so mißverstandene Religion zu haben.“ (Rousseau 1978: 552, Bd. I).

In seinem historischen Kontext betrachtet ist der Lösungsvorschlag Rousseaus für das (religions-)politische Legitimitätsproblem durchaus radikal, um nicht zu sagen utopisch angehaucht. Dies ist wohl dem Philosophen selber nicht entgangen, schreibt er doch am Ende seines sechsten Briefes vom Berge:

„Ich bin nicht der einzige, der politische Fragen abstrakt untersucht und und sie mit einiger Dreistigkeit behandelt hat; nicht jeder tut es, aber jeder hat das Recht, es zu tun; viele bedienen sich dieses Rechts, und ich bin der einzige, den man deswegen bestraft. Der unglückliche Sidney dachte wie ich, allein er war tätig, und er mußte sein Leben für seine Tat, aber nicht für sein Buch lassen. Althusuis zog sich in Deutschland viele Feinde zu, allein, man verfolgte ihn doch nicht wie einen Verbrecher. Locke, Montesquieu, Abbé de Saint Pierre haben alle diese Materien abgehandelt, und oft mindestens mit derselben Freiheit. Locke hat sie nach eben den Grundsätzen behandelt wie ich. Alle drei sind geborene königliche Untertanen, haben ruhig gelebt und sind geehrt in ihrem Vaterland gestorben. Wie das meinige mich behandelt hat, wissen Sie.“ (Rousseau 1978: 152, Bd. II)

Es fällt auf, dass Rousseau hier Thomas Hobbes nicht erwähnt, obwohl er zu den wenigen Autoren gehört, mit denen er sich in seinen Schriften immer wieder auseinandersetzt. Die Vermutung liegt nahe, dass Hobbes in dem Zusammenhang nicht ins Bild passte, weil er bei den kirchlichen Autoritäten einen ausgesprochen schlechten Ruf hatte; er galt nämlich als Atheist und Materialist. Gleichwohl dürfte es zur Erhellung der Rousseauschen Position aufschlussreich sein, einen Blick auf das Verhältnis der beiden politischen Denker zu werfen. Eine erste Stellungnahme Rousseaus zu Hobbes findet sich in dem wichtigen Brief an Voltaire aus dem Jahr 1756. Darin bekennt sich Rousseau zunächst unumwunden zur Glaubens- und Gewissensfreiheit:

„Allein, ich bin, so wie Sie, aufgebracht“, schreibt Rousseau an den berühmten Adressaten, „dass der Glaube eines jeden nicht die vollkommenste Freiheit genießt und dass der Mensch das Innerste des Gewissens, wohin er doch nicht dringen kann, zu überwachen wagt, als ob es von uns abhinge, zu glauben oder nicht zu glauben an Dinge, bei denen es keinen Beweis

gibt, und als ob man jemals die Vernunft unter die Autorität zwingen könnte.“ (1978: 329, Bd. I)

Dann fährt er mit der Frage fort: „Haben denn die Könige dieser Welt auch einige Aufsicht in der anderen und haben sie das Recht, ihre Untertanen hier zu quälen, um sie mit Gewalt ins Paradies hineinzutreiben?“ – und antwortet bestimmt: „Nein, jede menschliche Regierung schränkt sich ihrer Natur nach bloß auf die bürgerlichen Pflichten ein, und was auch der Sophist Hobbes hierüber hat sagen mögen: wenn ein Mensch dem Staate redlich dient, so ist er darüber, wie er Gott dient, niemandem Rechenschaft schuldig.“ (Ebd.). Während Hobbes hier von Rousseau dafür gescholten wird, die Aufgabe der menschlichen Regierung nicht bloß auf die bürgerlichen Pflichten beschränkt und Staatsdienst mit Gottesdienst vermengt zu haben, wird er später im Zivilreligionskapitel des Contrat social gerade dafür gelobt, als einziger von allen christlichen Autoren das Übel und sein Heilmittel richtig gesehen zu haben; das Übel besteht in der Spaltung der politischen Herrschaft zwischen zwei Instanzen, zwischen dem Staat und der Kirche, und dem daraus resultierenden Konflikt um Loyalität und Macht. Die „Erfindung“ der Kommunion und Exkommunikation sei ein „politisches Meisterwerk“ des Klerus, durch die er immer Herr der Völker und Könige bleiben wolle. Hobbes habe mit seiner politischen Lehre versucht, die Herrschsucht des Christentums zu bändigen und die Interessen des Klerus in Schranken zu weisen; er habe gewagt, die beiden Köpfe des Adlers wieder zu vereinigen und alles auf die politische Einheit zurückzuführen (Rousseau 1964: 285). In der Tat: Die Kritik an Hobbes in dem Brief an Voltaire erstaunt umso mehr, als Rousseau selbst dessen Auffassung teilt, wonach es die Notwendigkeit der Einheit, Stabilität und des Friedens im Staate erfordere, dass der Souverän gerade auch in Sachen Religion regelungsbefugt sein müsse. Roussau ist denn auch davon überzeugt, es sei weniger das Schreckliche und Falsche in der politischen Theorie Hobbes als das Richtige und Wahre, das ihn verhasst gemacht habe.

Thomas Hobbes’ politisches Denken steht im Schatten der konfessionellen Bürgerkriege in England. Im Allgemeinen gilt Hobbes als Begründer der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags, die politische Herrschaft auf der Basis der Zustimmung von vernünftigen Individuen legitimiert. In ihr wird heute meist eine säkulare Denkbewegung erblickt, die die traditionellen theologischen und metaphysischen Rechtfertigungsinstanzen verdrängt habe. So schreibt etwa Wolfgang Kersting in seiner Monographie zur politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags: „Die traditionellen legitimierenden und autoritätsverleihenden Instanzen Natur, Gott und Herkommen sind seit Hobbes entmachtet. Mit Hobbes wird die Rechtfertigungsmethode modern, konsentisch und reflexiv. Ihre wirkungsmächtigste Manifestation ist das kontraktualistische Argument […].“ (Kersting 1994: 11). An anderer Stelle behauptet Kersting, die politisch-theologischen Teile des „Leviathan“

seien „heutzutage nur noch von historischem Interesse“ und stünden in „keiner systematisch belangvollen Beziehung zur Problemgeschichte der neuzeitlichen politischen Philosophie“ (Kersting 2007: 224). Auch John Rawls betrachtet Hobbes in seinen Vorlesungen zur Geschichte der politischen Philosophie als einen säkularen politischen Denker, dessen „Begriffe unabhängig von jedem theologischen Hintergrund definiert und erläutert werden können“ (Rawls 2008: 60).

Tatsächlich begründet Hobbes in den ersten zwei Büchern seines politiktheoretischen Hauptwerkes „Leviathan“ aus dem Jahr 1651 eine absolute politische Ordnung, der die Individuen im Rahmen eines Gesellschaftsvertrages aus rationalem Interessenkalkül zustimmen; er entwirft einen hypothetischen Naturzustand, in dem das menschliche Leben „einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ ist (Hobbes 1984: 96). Im Naturzustand herrscht ein Krieg aller gegen alle, so dass die Individuen sich irgendwann aus Angst vor einem gewaltsamen Tod bereit erklären, ihre Rechte an einen absoluten Souverän abzutreten, wenn alle es gleichzeitig tun und der Souverän ihnen Frieden und Sicherheit gewährt.

Doch immerhin ist die zweite Hälfte des „Leviathan“ vollends der Diskussion theologisch-politischer Fragen gewidmet. Der Untertitel des Hauptwerkes lautet denn auch konsequent „Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates“. Im Hintergrund steht das Problem, dass die Religion von sich aus zwischen geistlichen und weltlichen Angelegenheiten nicht unterscheidet. Im 12. Kapitel des Leviathan heißt es:

> „Aber wo Gott selbst durch übernatürliche Offenbarung die Religion einpflanzte, schuf er sich ein besonderes Reich und erließ Gesetze, die nicht nur das Betragen gegen ihn selbst, sondern auch das der Menschen untereinander betrafen. Und dadurch sind in diesem göttlichen Reich Politik und bürgerliche Gesetze ein Bestandteil der Religion, und somit ist dort die Unterscheidung von zeitlicher und geistlicher Herrschaft gegenstandslos.“ (Hobbes 1984: 90)

Und im 43. Kapitel umschreibt Hobbes das religionspolitische Problem wie folgt:

> „Der häufigste Vorwand für Aufstand und Bürgerkrieg ergab sich in christlichen Staaten lange Zeit aus einer immer noch nicht zureichend gelösten Schwierigkeit, nämlich wie man gleichzeitig Gott und den Menschen gehorchen könne, wenn sich ihre Befehle widersprechen. Es ist zur Genüge bekannt, daß ein Mensch, der zwei widersprüchliche Befehle erhält und weiß, daß der eine von Gott stammt, diesem gehorchen muß und nicht dem anderen, sogar wenn es sich dabei um den Befehl seines gesetzlichen Souveräns (ob Monarch oder souveräne Versammlung) oder seines Vaters handelt.“ (Hobbes 1984: 446)

Einige Zeilen weiter deutet der Philosoph die Lösung an: „Aber diese Schwierigkeit, Gott und dem bürgerlichem Souverän auf Erden gleichermaßen zu gehorchen,

ist für jene nicht von Gewicht, die zwischen dem, was für *ihre Aufnahme ins Gottesreich notwendig* ist und dem, was hierfür nicht *notwendig* ist, unterscheiden können. Denn ist der Befehl so beschaffen, daß ihm gehorcht werden kann, ohne das ewige Leben zu verwirken, so ist es ungerecht, ihm nicht zu gehorchen […].“ (Ebd. Herv. i.O.). Hobbes versucht durch eine aufwendige Bibelexegese nachzuweisen, dass der einzige Glaubensartikel, den die Heilige Schrift für die Errettung der Seele voraussetzt, lautet: Jesus ist der Christus. Der Souverän soll diese christliche Kompromissformel zum öffentlichen Bekenntnis erklären, aber alles, was darüber hinausgeht, nicht normieren. Der Souverän müsse die Deutungshoheit über das Seelenheil an sich reißen; andernfalls werde es keine Friedensordnung geben, weil die Menschen jederzeit „durch die Drohung der ewigen Höllenqualen von dem Gehorsam gegen die Fürsten“ und deren Gesetze abgeschreckt werden könnten. Das Interesse des Individuums an seiner Selbsterhaltung ist zwar der normative Anker der Hobbesschen Konzeption. Gleichwohl wusste Hobbes, dass ein Mensch im Falle eines Konfliktes das Heil seiner Seele höher schätzen würde als den Frieden, das Gemeinwohl oder das Leben. Im 38. Kapitel des Leviathan heißt es:

> „Da die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft von der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit von der Gewalt über Leben und Tod und über weniger wichtige Belohnungen und Strafen abhängig ist, die in der Hand dessen liegt, der die Souveränität im Staate innehat, so kann ein Staat unmöglich Bestand haben, in dem ein anderer als der Souverän die Macht hat, größere Belohnungen als das Leben auszuteilen und schwerere Strafen als den Tod zu verhängen.“ (Ebd.: 341).

Später stellt Hobbes in seinem *Behemoth* einmal lapidar fest, die „ewige Qual in der Hölle sei furchtbarer als der Tod“ und deshalb würden sich die Menschen „vor der Geistlichkeit mehr als vor dem König fürchten“ (Hobbes 1991: 24). Der Papst könne nämlich den Körper und die Seele des Menschen „in die Hölle werfen“, während der König nur seinen Körper töten könne (ebd.:18). Die Macht des Papstes, Untertanen ihres Gehorsams zu entbinden, Richter über Sitte und Lehre zu sein, „sei eine absolute Herrschaft, wie sie absoluter gar nicht gedacht werden kann“. Es müsste in ein und derselben Nation zwei Königtümer geben, so dass kein Mensch wissen könne, welchen von beiden Herren er gehorchen solle. Folgerichtig bestreitet Hobbes im umfangreichsten Kapitel des „Leviathan“, dem Kapitel 42, im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Schriften des Kardinals Bellarmin den Suprematieanspruch des Papstes. Das Papsttum sei „nichts anderes als ein Gespenst des verstorbenen römischen Reiches, das gekrönt auf dessen Grab sitzt“ (Hobbes 1984: 531). Das Papsttum wird religionspolitisch radikal entmachtet – zugunsten des anglikanischen Staatskirchentums wohlgemerkt. Der König verdanke seine Krone „Gott allein und keinem Menschen, kirchlichem oder anderem“, konstatiert Hobbes einmal. Auf der anderen Seite wendet sich Hobbes entschieden gegen den radikalen Grund-

satz der Reformation, dass jeder Mensch die Befugnis haben solle, selbst „Richter der Religion und Ausleger der Heiligen Schrift“ zu sein; denn die politischen Konsequenzen dieser Selbstermächtigung wären schier unüberschaubar; der Frieden jedenfalls könnte unter dieser Prämisse nicht gesichert werden. Hobbes ist denn auch der Überzeugung, dass man das religionspolitische Problem nicht in den Griff bekommen kann, wenn der absolute Monarch nicht in Personalunion sowohl die weltliche als auch die geistliche Gewalt ausübt. Die beiden Symbole der souveränen Gewalt und Herrschaft, das Schwert und der Bischofsstab, möchte Hobbes in einer Hand vereint sehen – was ja im Titelkupfer zum Leviathan bildhaft zur Darstellung gebracht worden ist (Münkler 2001: 41). Als oberster Priester seiner Untertanen habe der christliche Souverän die Befugnis, nicht nur zu predigen, sondern auch zu taufen, das Sakrament des Abendmahls zu spenden und Kirchen und Priester für den Gottesdienst zu weihen (Hobbes 1984: 414). Der Souverän hatte folglich bei Hobbes nicht nur metaphorisch Anteil am Göttlichen, und insofern war die Bezeichnung des Leviathan als „sterblicher Gott“ durchaus ernst gemeint. Die Hobbes'sche Staatsphilosophie kennt denn auch ein minimales Glaubensbekenntnis; es besteht in der bündigen Kompromissformel: „Jesus ist der Christus“ (Tuck 1993; Beiner 2011: 46).[13] Der Sache nach kannte also bereits Hobbes eine Art bürgerliches Glaubensbekenntnis. Im Unterschied zu Rousseaus religion civile handelt es sich dabei allerdings um ein einziges Dogma, das der Souverän eigenmächtig für die Untertanen als verbindlich deklariert. Die Untertanen waren verpflichtet, dem offiziellen, zur Errettung des Seelenheils unabdingbaren Bekenntnisses Folge zu leisten. Aber alles, was darüber hinausging, gehörte zum persönlichen Glaubensbereich der Individuen, der durch den Souverän nicht normiert wurde.[14]

---

13 Bei Ronald Beiner besteht allerdings die Gefahr, dass der Begriff religion civile durch die Anwendung auf beinahe sämtliche große Autoren der politischen Philosophie der Neuzeit keine scharfen Bedeutungskonturen mehr aufweist und dadurch seine analytische Brauchbarkeit verliert. Hermann Lübbe hat Recht, wenn er feststellt: „Begriffe sind nicht wahr oder falsch. Sie sind vielmehr zweckmäßig oder auch weniger zweckmäßig, und die Funktionstüchtigkeit eines Begriffs für einigermaßen randscharfe Unterscheidungs- und Zuordnungsleistungen ist ein besonders wichtiges Kriterium für die Zweckmäßigkeit eines Begriffs.“ (Lübbe 2000: 36).

14 Carl Schmitt hat in seiner Interpretation des „Leviathan“ in diesem Vorbehalt der inneren Gewissens- und Religionsfreiheit den „Todeskeim“ erblickt, der später den mächtigen Leviathan von innen her zerstört und den sterblichen Gott zur Strecke gebracht habe (Schmitt 2003: 86). Im Anschluss an Schmitt spricht auch Reinhart Koselleck in seiner „Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt“ davon, dass die Gewissensinstanz als „unbewältigter Rest des Naturzustandes“ in den absolutistischen Staat hineinragte und von ihr ein nicht zu bändigender Unruheherd ausging (Koselleck 1973: 30).

Bezeichnenderweise greift Hobbes vor allem auf das Alte Testament zurück, um den Anspruch des weltlichen Souveräns auf unumschränkte Gewalt auch in religiösen Angelegenheiten zu begründen; die Geschichte des jüdischen Volkes und der israelitische Bund mit Jahwe dienen Hobbes als Rechtfertigungsfolie seiner theologisch-politischen Konzeption. Im 30. Kapitel des Leviathan erwägt Hobbes: „Aber angenommen, meine Prinzipien wären keine solchen Vernunftprinzipien, so bin ich doch sicher, daß sie Prinzipien sind, die sich aus der Autorität der Schrift ergeben, wie ich zeigen werde, wenn ich auf das von Mose verwaltete Reich Gottes über die Juden zu sprechen kommen werde, die kraft Bundes das eigene Volk Gottes sind." (Hobbes 1984: 257). Es liegt auf der Hand, dass der säkulare Gesellschaftsvertrag und die Bundestheologie eine spannungsvolle Einheit eingehen, auch wenn Hobbes sich bemüht zeigt, Analogien zwischen beiden Ebenen herzustellen. Im Ergebnis lässt sich aber feststellen, dass die säkulare Rechtfertigungsstrategie politischer Herrschaft im „Leviathan" dominiert; der Rückgriff auf die Bibel im Allgemeinen und die alttestamentarische Bundestheologie im Besonderen ist ein instrumenteller und soll die Notwendigkeit eines absoluten Souveräns gewissermaßen erst nachträglich „bestätigen". Hobbes betätigt sich als politischer Theologe des Christentums; er rückt zentralen Sinngehalten und Lehrstücken christlicher Tradition mit der Autorität der Vernunft und Geschichte zu Leibe, um die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche zu entschärfen und das Christentum von innen heraus ein Stück weit zu säkularisieren.

Rousseau stimmt mit Hobbes darin überein, dass der Glauben „eine Gabe Gottes (ist), die der Mensch durch Versprechen von Belohnungen und Androhen von Folter weder geben noch nehmen kann" (ebd.: 381). Im Gegensatz zu Hobbes ist er allerdings der Auffassung, dass der weltliche Souverän für das Seelenheil nicht zuständig sei. Dabei dürfte die Entkoppelung von Gemeinwohl und Seelenheil Rousseau auch deshalb leichter gefallen sein, weil die Gefahr der konfessionellen Bürgerkriege in seiner Gegenwart nicht mehr so akut war wie zu Zeiten Hobbes, auch wenn die Erinnerung daran noch so intensiv ist, dass er sie gelegentlich anspricht. Er zeigt sich insbesondere von der Gewalt und Diskriminierung gegen die Protestanten in Frankreich betroffen, für die er immer wieder Partei ergreift: „L'expérience apprend que de toutes les sectes du christianisme la protestante comme la plus sage et la plus douce est aussi la plus pacifique et la plus sociale. C'est la seule où les lois puissent garder leur empire et les chefs leur autorité" (Rousseau 1964: 166). In dem einen Jahrhundert, das zwischen Hobbes und Rousseau liegt, hat der historische Prozess der Säkularisierung in Europa bereits Wirkungen entfaltet. Deshalb konnte Rousseau sich gewissermaßen leisten, die Frage nach der Legitimität religionspolitischer Herrschaft nicht mehr beinahe ausschließlich im Hinblick auf die Problemstellung, Ordnung und äußeren Frieden wiederherzustellen, zu erörtern wie Hobbes. Hobbes begründete ja eine absolute Monarchie, die Rousseau zwar zur Mitte des 18. Jahrhunderts in Frankreich vorfin-

det und in der er notgedrungen lebt, aber als intellektuelle Herausforderung nicht mehr ernst nimmt.

Die politische Philosophie der Aufklärung untergrub vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Legitimationsgrundlagen der absoluten und sakralen Monarchie. Rousseau gehört bei aller Ambivalenz zur Speerspitze dieser epochalen Denkbewegung Europas; nicht von ungefähr ist der Philosoph später zum Vordenker der Französischen Revolution avanciert bzw. von den Jakobinern dazu erkoren worden, weil sie in der historischen Konfliktsituation mit der Monarchie das Bedürfnis hatten, die Freiheit des Individuums und die Souveränität der Nation gegen das Ancien Régime ins Feld zu führen. Es dürfte bis heute vor allem der emphatische Freiheits- und Volkssouveränitätsbegriff Rousseaus sein, der seiner politischen Theorie Sprengkraft verleiht. Rousseau hat ja Hobbes im Gesellschaftsvertrag nicht von ungefähr vorgeworfen, die Freiheit des Individuums in seiner absolutistischen Staatstheorie für das Linsengericht der Sicherheit geopfert zu haben. Er, gab der Genfer mit seiner Kritik zu verstehen, wolle mit der Freiheit und Autonomie des Menschen endlich ernst machen und sie konsequent zum Zweck der politischen Ordnung erheben. Zweck und Gegenstand der vom Gesellschaftsvertrag begründeten politischen Ordnung sind zwar nicht (nur) Sicherheit und äußerer Frieden wie bei Hobbes, aber auch nicht Rettung des Seelenheils und Erlösung wie etwa bei Johannes Calvin. Es sei an dieser Stelle erlaubt, auf die Position Calvins kurz einzugehen, da in der Forschung ein möglicher Einfluss Calvins bzw. seiner calvinistischen Heimatstadt Genf auf Rousseaus politisches Denken oft diskutiert und angenommen wird (Rosenblatt 1997: 258).

Calvin behandelt im zwanzigsten Kapitel des vierten Buches seiner 1559 vollendeten Hauptschrift „Instituio Christianae Religionis“ die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik. Zunächst zieht er – durchaus ähnlich wie zuvor Martin Luther in seiner Obrigkeitsschrift von 1523 – eine scharfe Linie zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich und Auftrag:

> „Wer dagegen zwischen Leib und Seele, zwischen dem gegenwärtigen, vergänglichen Leben und jenem kommenden, ewigen zu unterscheiden weiß, der wird auch ohne Schwierigkeit begreifen, daß Christi geistliches Reich und die bürgerliche Ordnung zwei völlig verschiedene Dinge sind. Da es also ein jüdisches Wahn ist, Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen und darin einzuschließen, so wollen wir vielmehr bedenken, was die Schrift deutlich lehrt, nämlich daß die Frucht, die wir aus Christi Wohltat empfangen, geistlich ist, und darauf bedacht sein, diese ganze Freiheit, die uns in ihm verheißen und dargeboten wird, innerhalb ihrer Grenzen zu halten.“ (Calvin 2008: 838)

Diese Unterscheidung habe aber nicht den Sinn, dass die Christenmenschen die Gestaltung des bürgerlichen Lebens „für etwas Beflecktes“ halten, das sie nichts anginge. Der Nutzen der bürgerlichen Ordnung unter den Menschen sei nicht geringer

„als der von Brot und Wasser, Sonne und Luft, ihrer Würde aber noch viel hervorragender“. Denn sie diene nicht nur dazu, dass die Menschen in Ruhe und Frieden atmen, trinken, essen und erwärmt werden; sie habe darüber hinaus den Zweck, dass sich „Abgötterei, Frevel gegen Gottes Namen, Lästerungen gegen seine Wahrheit und andere Ärgernisse bezüglich der Religion nicht öffentlich erheben und sich unter dem Volk verbreiten“ könnten. Calvin kommt zum Schluss, dass „keine bürgerliche Ordnung glücklich eingerichtet werden kann, wenn nicht an erster Stelle die Sorge für die Frömmigkeit steht, und daß alle Gesetze verkehrt sind, die Gottes Recht beiseite lassen und allein für die Menschen sorgen“ (ebd.: 843). Die christlichen Fürsten und Obrigkeiten sollten sich ihrer Trägheit schämen, wenn sie sich der Fürsorge Gottes nicht mit Eifer widmen wollten. Calvin selbst bekam später in Genf die Gelegenheit, seinen politisch-theologischen Überzeugungen Leben einzuhauchen; er machte sich mit Eifer daran, das himmlische Reich und das Erlösungswerk Gottes bereits auf Erden beginnen zu lassen und Genf in einen Gottesstaat zu verwandeln.

Rousseau hat in den Briefen vom Berge, mit denen er sich gegen die kirchlichen Verdammungsrufe aus seiner Heimatstadt Genf verteidigte, behauptet, seinem Gesellschaftsvertrag liege das Vorbild der Genfer Republik zugrunde (Rousseau 1978: 149, Bd. II). Es ist mehr als zweifelhaft, dass dies auch für die kirchenpolitische Verfasstheit Genfs und dem Zivilreligionskapitel des Contrat social gilt. Auch wenn Rousseau sich gerade auch in dieser heiklen Frage um Annäherung bemüht, sind die Unterschiede kaum zu übersehen. Im zweiten Brief vom Berge formuliert Rousseau denn auch eine scharfe Kritik an Calvin, wenn auch in einer Fußnote versteckt:

> „Welcher Mensch war zum Beispiel eigensinniger, herrschsüchtiger, maßgebender und göttlich unfehlbarer nach seiner Meinung als Calvin, für den der geringste Widerstand, der geringste Einwand immer ein Werk des Teufels, ein des Feuers würdiges Verbrechen war? Michale Servet war nicht der einzige, den es das Leben gekostet hat, weil er wagte, anders zu denken als Calvin.“ (Ebd.: 53).

Der Abstand zu Calvin und Genf kommt vielleicht nirgends so deutlich zum Ausdruck als in einer Stellungnahme Rousseaus zur Streitigkeiten über die Gnadenwahl:

> „Im sechszehnten Jahrhundert gab es viele Streitigkeiten über die Gnadenwahl, die man besser den Schülern zur Belustigung überlassen hätte, aber man machte wie gewöhnlich eine große Staatsaffäre daraus. Indessen waren es doch die Geistlichen, die darüber urteilten, und selbst gegen das allgemeine Interesse. […] Die wichtige Frage, über die man stritt, war, zu bestimmen, ob Christus bloß für das Heil der Auserwählten oder auch für das Heil der Verdammten gestorben sei? Nach vielen Sitzungen und reiflicher Überlegung entschied der Hohe

Rat der Zweihundert, das Jesus nur für das Heil der Auserwählten gestorben sei. Man kann leicht einsehen, dass dieses Urteil Ansichtssache war und daß Jesus für das Heil der Verdammten gestorben wäre, wenn nur Professor Tronchin damals mehr Vertrauen genossen hätte als sein Gegner. Dies ist ohne Zweifel ziemlich lächerlich, jedoch kann man immer behaupten, daß es sich hier nicht um einen Glaubenssatz handelte, sondern um die Einheitlichkeit der öffentlichen Lehre, über welche die Regierung allerdings die Aufsicht hat.“ (Ebd.: 107)

Hier spricht Rousseau als Kind der Aufklärung, dem die historische Kontingenz religiöser Wahrheitsansprüche und die Mißbrauchsanfälligkeit kirchlicher Autoritäten gegenwärtig sind. Rousseau sorgt sich nicht wie Calvin in erster Linie um das Seelenheil, sondern um das irdische Schicksal des Menschen. Der stolze Bürger Genfs ist am Ende mehr Republikaner als Calvinist. Gottes Wahrheit verschlingt bei ihm nicht vollends die Freiheit des Menschen. Die Freiheit, die Rousseau meint und zum Grundzug seiner Idealrepublik erhebt, besteht letztlich in dem „säkularen“ Gut und Zustand der größtmöglichen Einheit und Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und der Gesellschaft.[15] Deshalb heißt es im Zivilreligionskapitel mit Nachdruck: „Tout ce qui rompt l’unité sociale ne vaut rien: Toutes les institutions qui mettent l’homme en contradiction avec lui-même ne valent rien.“ (Rousseau 1964 : 286). Da Rousseau im Gegensatz zu Calvin die Erbsünde ablehnt und von der „bonté naturelle“ des Menschen ausgeht, wie der 1755 veröffentlichte *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* zeigt, wird die Gesellschaft zum Ort, an dem sich das Gute und Böse entscheidet (Rousseau 1995; Rousseau 1999: 7). Darin kann man mit Karl Dietrich Erdmann eine Art „Säkularisierung des Urthemas und Kernproblems aller christlichen Theologie“ sehen, nämlich Erbsünde und Freiheit zusammenzudenken (Erdmann 1935: 78).

15 Es gibt in der Rousseau-Literatur eine Reihe von Interpreten, die in diesem Einheitsideal gewissermaßen die normative Mitte des Rousseauschen Werkes ausfindig machen; erwähnt seien hier stellvertretend zwei Autoren: In einem erstmals 1952 veröffentlichten Aufsatz über „Rousseau et sa politique“ betont Eric Weil, Rousseau habe sich in alle Richtungen auf die Suche nach der verlorenen Einheit des Menschen begeben: „Il faut que l’homme soit heureux dans le monde, *un, un* lui-même [...] débarrassé des chaînes du passé et de la crainte de l’avenir, présent à lui-même et au monde, pure présence.“ (Weil 1984: 13). Auch Robert Spaemann ist – als Schüler des Philosophen Joachim Ritters – der Überzeugung, das überragende Ideal des Genfer Philosophen bestehe in dem subjektiven Maßstab der Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, der Aufhebung der Entzweiung und Entfremdung (Spaemann 1980: 23). Nicht zuletzt an diesem Ideal der menschlichen Selbstgenügsamkeit in der hiesigen Welt lässt sich die säkulare „Ausrichtung“ der politischen Philosophie Rousseau festmachen.

4. Kritik und Würdigung

Rousseau hat sich mit seinem Entwurf einer legitimen politischen Ordnung im Gesellschaftvertrag im Allgemeinen und mit seinem Lösungsvorschlag des religionspolitischen Problems im Besonderen viele Feinde gemacht; er hat sich nicht nur mit den mächtigen Kirchen überworfen, die den Contrat social und Émil öffentlich verbrannten, sondern auch mit den radikalen Philosophen wie Diderot und d' Holbach. Für die ersteren, war er ein Gottloser und verwirrter Geist, für die letzteren ein Gläubiger und Traditionalist wider besseres Wissen. Nicht zuletzt an dieser Frontstellung lässt sich die epochale Zwischenstellung Rousseaus festmachen. Iring Fetscher hat Recht mit seiner Feststellung, Rousseau sei „ein Denker zwischen den Zeiten", nämlich zwischen der vergangenen und der anbrechenden, neuen Zeit (Fetscher 1999: 255). Viele Ambivalenzen und Spannungen in seinem politischen Denken lassen sich auf diese unbequeme Zwischenstellung zurückführen. Dies düfte nicht zuletzt auch für seinen Freiheitsbegriff und seine Konzeption der religion civile gelten. Rousseau empfiehlt den Bürgern, die religiösen Funktions- und Bestandsvoraussetzungen ihres Gemeinwesens von Anfang an mit zu bedenken und möglichst im Rahmen der politischen Selbstbestimmung zu erfüllen. Die religion civile stellt eine unabdingbare Voraussetzung des Zusammenlebens in Frieden und gleicher Freiheit dar, und als solche sollte sie letztlich von der Republik selbst erschaffen werden.

Doch inwiefern wird Rousseau seinem emphatischen Freiheitsanspruch im Contrat social gerecht? Hat er nicht spätestens mit der Einführung einer obligatorischen religion civile ein Kreuz durch seine „Freiheitsrechnung" gemacht und sich als ein Denker des Despotismus, Totalitarismus und der Homogenität erwiesen? Eben dies wurde und wird bis heute von Kritikern immer wieder behauptet; hier seien nur wenige namhafte Autoren genannt. In seiner 1815 veröffentlichten politiktheoretischen Schrift *Principes de politiques* kommt Benjamin Constant von einer liberalen Warte aus auf Rousseaus Konzeption eines rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses zu sprechen; er zitiert aus dem Kapitel „De la religion civile" des Contrat social und fragt dann in kritischer Absicht:

> „Qu'est-ce que l'État, décidant des sentiments qu'il faut adopter ? Que m'importe que le souverain ne m'oblige pas à croire, s'il me punit de ce que je ne crois pas ? Que m'importe qu'il ne me frappe pas comme impie, s'il me frappe comme insociable ? Que m'importe que l'autorité s'abstienne des subtilités de la théologie, si elle se perd dans une morale hypothétique, non moins subtile, non moins étranger à sa juridiction naturelle ?" (Constant 1997: 462)

Daraufhin spricht er ein vernichtendes Urteil über Rousseaus Gesellschaftsvertrag: „Je ne connais aucun système de servitude, qui ait consacré des erreurs plus fu-

nestes que l'éternelle métaphysique du Contrat social. L'intolérance civile est aussi dangereuse, plus absurde, et surtout plus injuste que l'intolérance religieuse." (Ebd.). Nach dem Zweiten Weltkrieg schlägt der amerikanisch-israelische Politikwissenschaftler Jacob Talmon in die gleiche Kerbe; er betrachtet Rousseau als exemplarischen Denker der totalitären Demokratie, als „Vertreter eines totalitären messianischen Temperaments" mit paranoiden Zügen, der durch die Verbindung der volonté générale mit der Volkssouveränität die Geburt der modernen weltlichen Religion in die Wege geleitet habe (Talmon 1961: 38, 39). Im Anschluss an Constant und Talmon, auf den er sich explizit bezieht, spricht auch Ernst Fraenkel in einem am 22. September 1964 gehaltenen Festvortrag mit dem Titel „Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie" von Rousseau als „Künder einer egalitär-demokratisch legitimierten, kollektivistisch orientierten Vaterlandsvergottung", die mit innerer Logik in der politischen Theorie in Staatsmetaphysik und in der politischen Realität in der Tyrannis enden musste (Fraenkel 1991: 322). Fraenkel rückt Rousseau aufgrund der dezidiert antipluralistischen Stoßrichtung seines Denkens in die unmittelbare Nähe Carl Schmitts, der ihm zufolge als Homogenitätsdenker prinzipiell an ihn anschließen konnte.

Rousseau selbst aber scheint davon ausgegangen zu sein, die Konzeption der Zivilreligion widerspreche der Autonomie und Freiheit des Individuums nicht – sind es doch die Bürger selbst, die sich aus freien Stücken dazu bekennen sollen. Andernfalls müsste er ja von vornherein das Risiko in Kauf genommen haben, dass das ganze Legitimitätsgebäude des Gesellschaftsvertrages zusammenbricht. Warum aber rechnet Rousseau nicht mit der Möglichkeit, die Dogmen der Zivilreligion könnten die Bürger in Widerspruch zu sich selbst bringen – anstatt, wie erhofft, in Übereinstimmung? Der Grund hierfür dürfte darin liegen, dass Rousseau glaubte, in ihnen einen vernünftigen Grundstock erblicken zu können, der jedem gutwilligen und einsichtigen Menschen bzw. Bürger zugemutet werden könne. Hinter dieser Auffassung wiederum steht letztlich die „Evidenz" der natürlichen Gewissensreligion Rousseaus, die er im vierten Buch seiner Erziehungsschrift als „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars" beschrieben hat. Nicht von ungefähr stimmt der Glaubensgehalt der natürlichen Religion des savoyischen Vikars weitgehend mit der religion civile überein. Auf diese einheitliche, vom Herzen Rousseaus beglaubigte Glaubensüberzeugung dürfte die Tatsache zurückgehen, dass es mit der Toleranz der Zivilreligion nicht weit her ist, obwohl sie paradoxerweise gerade auch der Bekämpfung der Intoleranz dienen sollte. Die Bekämpfung der Intoleranz schlägt gewissermaßen in einen „Fanatismus der Toleranz" um.[16] Nicht nur will Rousseau

---

16 Rainer Forst spricht in diesem Zusammenhang vom Fanatismus Rousseaus gegen den Fanatismus (Forst 2003: 364). Reinhart Koselleck schreibt in seinen Überlegungen zu „Aufklärung und die Grenzen der Toleranz": „Die aufgeklärte Moral führt in ihrem theo-

Atheisten und Angehörige intoleranter Religionen vom Gemeinwesen ausschließen, weil er ihnen die Fähigkeit abspricht, gute Bürger und treue Untertanen sein zu können; derjenige, der die zivilreligiösen Dogmen öffentlich anerkannt hat, sich aber trotzdem so verhält, als ob er sie nicht glaubt, soll sogar mit dem Tode bestraft werden. Diese Rigorosität wiegt umso schwerer, als den Ausführungen Rousseaus nicht zu entnehmen ist, welche staatsbürgerlichen Handlungen er konkret von der religion civile erwartete und wie er sich überhaupt die Ausgestaltung der religion civile im öffentlichen Leben seiner Idealrepublik vorstellte; zumindest die Endfassung des Contrat social lässt nicht erkennen, ob Rousseau die Bindung der Bürger an die religion civile durch einen Eid oder Schwur bezeugen lassen wollte oder gar einen öffentlichen Kult vorsah. In seinem ersten Entwurf des Kapitels über die Zivilreligion forderte er immerhin, das bürgerliche Glaubensbekenntnis müsse jährlich durch einen feierlichen Kult beteuert werden, um in den Herzen der Bürger die Vaterlandsliebe neu zu entfachen (Rousseau 1964: 164). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass Rousseau weder in seinen *Considérationssur le gouvernement de Pologne* von 1771 noch in seinem *Projet de Constiutution pour la Corse* von 1765 auf die bürgerliche Religion zu sprechen kommt; im ersteren wird der Katholizismus für die polnische Nation schlicht vorausgesetzt, im letzteren sieht Rousseau eine Art Bürgereid (sermont) vor, dessen Wortlaut von fern an die Vereinigungsformel des Cotrat social erinnert:

> „Im Namen Gottes des Allmächtigen und auf die heiligen Evangelien vereinige ich mich durch einen heiligen und unwiderruflichen Schwur mit Körper, Gütern, Willen und all meiner Kraft mit dem korsischen Volk, um ihm gänzlich anzugehören. Ich schwöre, für es leben und sterben zu wollen, all seine Gesetze zu befolgen und seinen Oberhäuptern und seiner rechtmäßigen Obrigkeit in allem, was mit den Gesetzen übereinstimmt, zu gehorchen. Möge der Herr mir beistehen und sich meiner Seele erbarmen. Es lebe für immer die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Republik der Korsen. Amen." (Rousseau 1981: 554)

Doch die Bedenken rühren nicht nur von den unscharfen Rändern der Rousseauschen Überlegungen zur religion civile; sie betreffen letztlich auch den Kern seiner Theorie. Dieser besteht in seiner impliziten Annahme, die zivilreligiösen Dogmen dürften mit der Gewissensfreiheit der Bürger nicht kollidieren, weil sie sich jedem Einsichtigen als notwendig und sinnvoll darstellen müssten. Wenn man konsequent von weltanschaulich-religiösem Pluralismus als einer unumkehrbaren Gegebenheit

---

retischen Diskurs zu einer rigorosen Gesinnungskontrolle, die die Unterwerfung im Namen der Freiwilligkeit fordert, weil die Wahrheit der Vernunft und der Natur unbestreitbar nur eine sein können: so uniform, wie der Staat der über sich selbst aufgeklärten Bürger sein soll." (Koselleck 2006: 354).

ausgeht, wie Rousseau es ja prinzipiell tut, auch wenn er noch an überschaubare christliche „Pluralismusverhältnisse" gedacht haben mag, kann keineswegs mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden, dass die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens sich auf einen solchen zivilreligiösen Dogmenkatalog einigen können; und dies auch dann nicht, wenn man den Ausschluss der Katholiken und Atheisten in Rechnung stellt. Denn auch einem wohlmeinenden Bürger protestantischen Glaubens kann es passieren, dass der Inhalt des bürgerlichen Glaubensbekenntnisses mit den Geboten seiner Religion widerstreitet; er könnte sich etwa daran stören, dem Gesellschaftsvertrag und den Gesetzen Heiligkeit zuzusprechen. Auch könnte er die affektive Bindung an den Staat und die Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten als Zumutung, ja als Akte des Götzendienstes empfinden, die ihn in Widerspruch mit der Stimme seines Gewissens setzen. Mit solchen Konflikten ist durchaus zu rechnen, weil sich die spekulativ-metaphysischen Aspekte der Religion nicht ohne weiteres von der ethischen Seite trennen lassen, wie Rousseau es wohl angenommen hat.[17] Im Falle einer Kollision des religiösen Glaubens mit den Forderungen des offiziellen Glaubensbekenntnisses täte der Bürger angesichts der drohenden Todesstrafe besser daran, den Glaubenskonflikt nicht öffentlich auszutragen. Spätestens dann allerdings verkäme das staatsbürgerliche Minimalcredo der Zivilreligion zu einem Zwangsinstrument, das den Bürger innerlich spaltet. Damit hätte dann Rousseau genau das erreicht, was er mit Hilfe der religion civile verhindern wollte. Aber selbst wenn die meisten Bürger sich mit der religion civile arrangieren könnten, ist nicht ersichtlich, wie sie, als abstraktes Konstrukt der politischen Vernunft, die Bürger zu einem bestimmten staatsbürgerlichen Handeln motivieren können sollte. Vorstellbar ist allenfalls, dass sie als Ausschnitt eines größeren Glaubenssystems in der Lage ist, handlungsleitend zu wirken. Dann wäre aber nicht mehr gewährleistet, dass sie auch nur die erwünschten politischen Wirkungen auf das gemeinschaftliche Leben der Republik entfaltet.

Der Preis, den die Bürger der Rousseauschen Republik entrichten müssen, dürfte damals wie heute zu hoch sein; denn er besteht in nichts Geringerem als in der

17 Im ersten seiner Briefe vom Berge schreibt Rousseau: „Ich unterscheide in der Religion zwei Teile, außer der Form des Gottesdienstes, welche nur eine Zeremonie ist. Diese zwei Teile sind die Glaubenslehre und die Moral. Die Beurteilung der ersteren kommt allein der Vernunft zu [...]. Wenn der Irrtum in diesem Teil schädlich ist, so ist er es bloß für den, der irrt, und ein Schaden für das zukünftige Leben, über welches menschliche Richterstühle keine Macht haben. [...] Über denjenigen Teil der Religion aber, der die Moral enthält, d.h. die Gerechtigkeit, das allgemeine Beste, den Gehorsam gegen die natürlichen und positiven Gesetze, die bürgerlichen Tugenden und alle Pflichten des Menschen und des Bürgers, kommt es der Regierung zu, zu urteilen" (Rousseau 1978: 19, Bd. II).

Verstümmelung, wenn nicht gar dem politischen Tod des Gottes der Offenbarungsreligionen.[18] Rousseau reduziert den Singehalt der Religionen weitgehend auf eine Praxis der Moral; Offenbarung, Erbsünde, Gnade, Erlösung und Kultus spielen bei ihm so gut wie keine Rolle. Damit geht Rousseau mit der großen Denkbewegung der Aufklärung konform, die die Religion mit Hilfe der Autorität der Vernunft in erster Linie an ihren gesellschaftlich-politischen Folgen beurteilt und infolge dessen moralisiert. Ernst Cassirer hat diese Verschiebung in der Beziehung zwischen dem Gottesbegriff, der Sittlichkeit und dem Recht als „ein Wechsel des Vorzeichens" beschrieben; Staat, Politik, Recht und Sittlichkeit „erwarten ihre Begründung und Legitimation nicht mehr vom Gottesbegriff her; sie selbst sind es vielmehr, die, aus ihrer spezifischen Form heraus, diesen Begriff gestalten und die ihn entscheidend mitbestimmen." (Cassirer 1998: 212). Gleichwohl hat Rousseau selber von sich immer wieder behauptet, „nach der Lehre des Evangeliums ein aufrichtiger Christ" zu sein:

> „Ich bin Christ nicht als ein Schüler der Priester, sondern als ein Schüler Jesu Christi. Mein Meister hat wenig über das Dogma gegrübelt und desto mehr auf die Beobachtung der Pflichten gehalten. Er schrieb mehr gute Werke vor als Glaubensartikel, er gebot nichts weiter zu glauben, als was nötig ist, um gut zu sein, und wenn er das Gesetz und die Propheten zusammenfasste, so geschah dies mehr in Handlungen der Tugend als in Glaubensformeln […]" (Rousseau 1978: 536, Bd. I).

Der katholische Philosoph Jacques Maritain hat in seinem 1925 veröffentlichten Buch „Trois Réformateurs" Rousseau mit Luther und Descartes in eine Traditionslinie gestellt. Darin konstatiert Maritain: „Rousseau est un tempérament religieux. […] C'est par cette puissante virtualité religieuse qu'il a agi sur le monde ; encore qu'il soit lui-même trop occupé de son seul moi, […] il est essentiellement, en réalité, un Réformateur religieux." (Maritain 1925: 202). Er bezeichnet den Rousseauismus als „une radicale corruption naturaliste du sentiment chrétien" und bescheinigt dem Genfer Philosophen einen gewissen „mimétisme de la Sainteté " (ebd.: 210, 142). Mit der letzten Formulierung berührt Maritain die Frage, ob und inwiefern Rousseau in seiner politischen Theorie Anleihen bei religiösen Formen und Inhalten gemacht hat. Maritain selbst nennt das Beispiel der volonté générale:

---

18 Sonja Asal stellt in ihrer Dissertation mit dem programmatischen Titel „Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie" die These auf, dass der Gott der Offenbarungsreligion mit Rousseau für das politische Denken aufgehört habe zu existieren und „mit dem ersten zivilreligiösen Dogma ein rationaltheologisch gedachter Gott zum Postulat der politischen Philosophie" geworden sei (Asal 2007: 27).

„C'est le plus beau mythe de Jean-Jacques, le plus religieusement fabriqué“ (ebd.: 192).[19]

Doch sollten diese Anleihen nicht darüber hinweg täuschen, dass Rousseaus religion *civile* als „künstliche Bastelreligion“ gegen die politische Unberechenbarkeit des Christentums im Allgemeinen und der erdrückenden Macht der katholischen Kirche im Besonderen gerichtet ist; die Religion soll im Rahmen einer republikanischen Ordnung gezähmt bzw. „zivilisiert“, die Bürger sollen von der bevormundenden Fremdbstimmung der Kirche befreit werden. Dabei besteht Rousseaus Verdienst nicht nur darin, das religionspolitische Problem der modernen Demokratie in seiner ganzen Tragweite erkannt, sondern redlich versucht zu haben, zwischen den religiösen Wahrheitsansprüchen und den Erfordernissen und Normen des demokratischen Zusammenlebens zu vermitteln, und hierbei die Perspektive der betroffenen Bürger soweit wie möglich einzubeziehen. Gleichwohl gelingt es ihm nicht, das Problem der Legitimität der religionspolitischen Ordnung einer widerspruchsfreien oder gar bis heute gültigen Lösung zuzuführen. Die Verantwortung dafür allein dem Denker zuzuschreiben wäre allerding kurzsichtig, denn die Schwierigkeit, das religionspolitische Legitimitätsproblem in einer Demokratie abstrakt zu lösen, konkret zwischen den religiösen Wahrheitsansprüchen, der Notwendigkeit des Friedens und dem Recht der Bürger auf Freiheit und Gleichheit etc. möglichst schonend zu vermitteln, besteht im Grunde bis heute fort, auch wenn die Geschichte seit Rousseau durch mehrere Säkularisierungsschübe die Brisanz des religionspolitischen Problems in Europa entschärft hat.

---

19 Tatsächlich hat Patrick Riley später das theologische Erbe der politischen Gedanken- und Argumentationsfigur „volonté générale“ nachgewiesen; konkret verdankt sie ihre Entstehung dem theologischen Streit um die Allgemeinheit oder Partikularität der Gnade (Riley 1986: 254). Dieser Themenkomplex erinnert an die bekannte These Carl Schmitts, die er erstmals in seiner 1922 veröffentlichten „Politischen Theologie“ formulierte: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“ (Schmitt 2004: 43). Siehe hierzu die aufschlussreichen Ausführungen von: Ottmann 1994.

II. ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Alexis de Tocqueville ist der erste Analytiker der modernen Demokratie. Ein knappes Jahrhundert nach Rousseau hat er durch scharfsinniges Beobachten der amerikanischen Verhältnisse Einsichten in die Funktionsweise der modernen Demokratie gewonnen, die noch heute von hoher Relevanz sind bzw. deren Tragweite wir vielleicht erst heute, da die von ihm analysierte demokratische Revolution nach mannigfachen Anfechtungen und Brüchen ein ganzes Stück weit vorangeschritten ist, ermessen können.

Als Tocqueville mit seinem Freund Gustave de Beaumont am 2. April 1831 in die Vereinigten Staaten von Amerika aufbrach, um das Gefängniswesen und die Strafvollzugsordnung des Landes zu untersuchen, trug er sich längst mit dem Gedanken, die Demokratie sei das unabwendbare Schicksal der (europäischen) Menschheit. Im Grunde war der offizielle Anlass seiner Reise in die USA lediglich ein Vorwand;[20] Tocqueville ging mit der Absicht dahin, sich ein genaueres Bild von der Demokratie zu machen. In der Einleitung des ersten Bandes der Demokratieschrift, in der Tocqueville sein Vorhaben konturiert, gesteht er denn auch, in Amerika mehr gesucht zu haben als Amerika: Er habe dort die Demokratie kennen lernen wollen, um zu erfahren, was die Menschen von ihr zu erhoffen oder zu befürchten hätten (Tocqueville 1981: 69, Bd. I). Unter allen Völkern, bei denen die demokratische Revolution am Werke sei, habe er dasjenige ausgesucht, bei dem sie sich am vollständigsten und am friedlichsten entwickelt hat. Die Vereinigten Staaten seien das Land auf der Erde, in dem die große soziale Revolution gewissermaßen die natürlichen Grenzen ihrer Wirksamkeit erreicht habe; dort habe sie sich einfach und mühelos vollzogen, ja das Land erfreue sich der Früchte der demokratischen Revolution, ohne eine solche selbst erlebt zu haben. Die Auswanderer, die sich am Anfang des 17. Jahrhunderts in Amerika niederließen, hätten nämlich das Prinzip der Demokratie von all' dem, wogegen es in den alten Gesellschaften Europas kämpfen musste, entkleidet und es in reiner Gestalt an die Küsten der Neuen Welt verpflanzt. Die USA stellen für Tocqueville gewissermaßen ein historisches Labo-

20 Dies geht aus einem am 29. November 1834 verfassten Brief deutlich hervor: „Ce n'est donc pas sans y avoir mûrement réfléchi que je me suis déterminé à écrire le livre que je suis en train de publier. […] Il y a bientôt dix ans que j'ai conçu la plupart des idées que je t'éxposais tout à l'heure. Comme elles ne m'étaient pas agréables, je les ai retournés de tous les côtés avant de les admettre. Je n'ai été en Amérique que pour éclaircir mes doutes. Le système pénitentiaire était un prétexte ; je l'ai pris comme un passeport. Aux Etats-Unis, j'ai rencontré mille objets au-dessous de mon attente, mais j'en ai aperçu plusieurs qui jetaient une vive lumière dans mon esprit. J'ai découvert des faits dont la connaissance me semblait utile.“ (Tocqueville 2003: 311).

ratorium dar, in dem man in Reinform beobachten kann, welche Chancen und Gefahren von der demokratischen Umwälzung ausgehen. Bisher sei die Demokratie ihren ungezügelten Neigungen überlassen worden; sie sei herangewachsen wie die Kinder ohne väterliche Aufsicht, die sich in den Straßen der Städte selbst erziehen. Doch gelte es endlich, sich ihrer anzunehmen, sie zu läutern, indem man Unerfahrenheit durch Einsicht belehre:

„Instruire la démocratie, ranimer s'il se peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux ; le modifier suivant les circonstances et les hommes: tel est le premier des devoirs imposé de nos jours à ceux qui dirigent la société." (Ebd.: 61)

Die demokratische Revolution in den Griff zu bekommen, dafür zu sorgen, dass die Menschen nicht ihre Opfer, sondern ihre Gestalter werden in Freiheit und Würde – darin erblickt Tocqueville die epochale Herausforderung, vor die er alle christlichen Völker, wenn nicht potentiell gar die ganze Menschheit, gestellt sieht. Zu ihrer erfolgreichen Bewältigung vor allem in seinem Heimatland möchte er nicht zuletzt durch die neue politische Wissenschaft persönlich beitragen, der er sich in seiner Demokratiestudie befleißigt[21] – zumal er die Voraussetzungen für eine friedliche Gestaltung der demokratischen Revolution dort nicht als günstig einschätzt. Im postrevolutionären Frankreich herrsche nämlich eine seltsame Verwirrung, ja eine verkehrte Welt, beklagt Tocqueville in der Einleitung des ersten Demokratiebandes. Die religiös gebundenen Menschen bekämpften die Freiheit, und die Freunde der Freiheit griffen die Religion an; edle und hochherzige Geister priesen die Knechtschaft, niedrige und sklavische Seelen rühmten die Unabhängigkeit; anständige und gebildete Bürger seien Feinde des Fortschritts, während sittenlose Leute ohne Vaterlandsliebe sich zu Vorkämpfern der Zivilisation und der Bildung empor geschwungen hätten. Der Grund für dieses Durcheinander sei, dass die Demokratie in Frankreich sich nicht wie andernorts nach und nach der Gesellschaft bemächtigt

---

21 In einem Brief vom 18. Oktober 1847 an seinen Freund Louis de Kergorlay schreibt Tocqueville: „Quoique j'aie très rarement parlé de la France dans (mon ouvrage sur l'Amérique), je n'en ai pas écrit une page sans penser à elle et sans l'avoir pour ainsi dire devant les yeux. Et ce que j'ai surtout cherché à mettre en relief aux Etats-Unis et à faire bien comprendre, c'est moins la peinture complète de cette société étrangère, que ses contrastes ou ses ressemblances avec la nôtre. C'est toujours, soit de l'opposition soit de l'analogie de l'une que je suis parti pour donner une ideé juste et surtout intéressante de l'autre. […] A mon avis, ce perpétuel retour que je faisais, sans le dire, vers la France a été une des premières causes de succès du livre." (Tocqueville OC XIII 2 : 209).

habe, sondern in der Wirrnis und Aufregung des Kampfes zügig voran geschritten sei. Durch die Hitze der Auseinandersetzung angestachelt und durch die Ansichten seiner Gegner weit über die natürlichen Grenzen seiner eigenen Ansichten hinaus getrieben, habe jeder den Gegenstand seiner Bemühungen aus den Augen verloren. Angesichts dieser verfahrenen Lage ruft Tocqueville seine Landsleute auf, die Demokratie als das Zukunftsantlitz der Menschheit ernst zu nehmen und aktiv mitzugestalten, bevor sie in Despotismus ausarte; vor allem denjenigen, die sich von der Vergangenheit nicht lossagen können, gibt er die Warnung mit auf den Weg, ihre Kräfte nicht in sinnlosen Widerstandskämpfen gegen die Demokratie zu vergeuden. Denn die Demokratie, die in der stufenweisen Entwicklung der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen besteht, sei ein von der Vorsehung gewolltes Ereignis, so dass sie aufhalten zu wollen einer Kampfansage gegen Gottes Willen gleichkomme.

Tocquevilles Dienst am Vaterland sollte nicht mit der tiefschürfenden Analyse der Demokratie sein Bewenden haben, da er später als Politiker, zeitweilig als Außenminister, aktiv in die Geschicke des Landes eingriff, um sich hernach wieder am Abend seines Lebens mit dem 1856 veröffentlichten Werk *L'ancien régime et la révolution* als begnadeter Analytiker, diesmal als Revolutionshistoriker seines Landes, zu bewähren. Es liegt nahe, anzunehmen, er habe selbst mit der darin verteidigten Kontinuitätsthese, nach der die große Revolution von 1789 lediglich das Werk des Übergangs vom Feudalwesen zum Zeitalter der Gleichheit in einem gewaltsamen Akt vollbracht habe, an dem zuvor zehn Menschenalter gearbeitet hätten[22], dazu beitragen wollen, die französischen Hindernisse für eine freiheitliche Demokratie aus dem Weg zu räumen, war seine These doch geeignet, den Graben zwischen Tradition und Revolution, zwischen Vergangenheit und Zukunft ein Stück weit zuzuschütten und die aufgebrachten Gemüter zu beruhigen. In der Tat ist es Tocqueville sowohl als Denker als auch als Politiker stets ein Herzensanliegen gewesen, zur Versöhnung von Demokratie und Kirche, von Freiheit und Religion in Frankreich beizutragen. In einem Mitte November 1847 geschriebenen Brief heißt es:

„La question religieuse me préoccupe [...] elle fait plus, elle m'afflige profondément. L'un de mes rêves, le principal peut-être en entrant dans la vie politique, était de travailler à réconcilier l'esprit liberal et l'esprit de religion, la société nouvelle et l'Eglise. Cette reconciliation si

---

22 Diese Kontinuitätsthese hatte Tocqueville bereits knapp zwanzig Jahre früher in einer – auf Wunsch seines Freundes John Stuart Mill verfassten – Abhandlung mit dem Titel *Etat social et politique de la France avant et après 1789* pointiert formuliert; darin heißt es gegen Ende: „Tout ce que la Révolution a fait se fût fait, je n'en doute pas, sans elle ; elle n'a été qu'un procédé violent et rapide à l'aide duquel on a adopté l'état politique à l'état social, les faits aux idées et les lois aux mœurs." (Tocqueville 1988: 84, 85).

nécessaire à la liberté et à la moralité publique est maintenant impossible." (Tocqueville 2003: 539).

Aus dieser privaten Mitteilung geht bereits hervor, dass die religiöse Frage auch dem Menschen Tocqueville – der freilich vom Denker und Bürger nicht zu trennen ist – zu schaffen machte. Die religiöse Frage hat ihn zeit seines Lebens bewegt. Am Abend seines Lebens spricht er in einem Brief davon, dass die religiöse Frage dem Menschen den größten Gegenstand aufgebe, vielleicht sogar den einzigen überhaupt, der die Aufmerksamkeit des Menschen verdiente. „Tout n'est que bagatelle à côté de cette question-là", schreibt Tocqueville in einem Anflug Pascalscher Gedanken, um einige Zeilen weiter fortzufahren mit den Worten : „Ce que j'ai appelé le *fond que je ne peux pas toucher*, c'est le pourquoi du monde: le plan de cette création, dont nous ne connaissions rien, pas même notre corps, encore moins notre esprit: la raison de la destinée de cet être singulier que nous appelons homme […]" (ebd.: 1279, Herv. i.O.). Die Frage nach Gott wird hier von Tocqueville unter der Hand übersetzt in eine nach dem Grund der Welt und der Bestimmung des Menschen; warum ist überhaupt die Welt und wozu der Mensch erschaffen worden?, fragt er, und antwortet: dem Menschen, dem gerade mal genug Licht gegeben sei, seines Elendes gewahr zu werden, aber nicht, es zu ändern, sei es nicht vergönnt, diesen Fragen auf den Grund zu gehen. Es sei schlicht nicht möglich, diesen Fragen mit Vernunft beizukommen, gibt Tocqueville zu verstehen, wenn er konstatiert, selbst die feinste Metaphysik könne ihm darin keine Stütze sein; allein durch die religiöse Offenbarung könne der Mensch zu klaren Antworten auf die letzten Fragen gelangen.

Diese Einschätzung war dem eigenen Erleben abgerungen. Denn Tocqueville, der in einem zutiefst katholischen Milieu das Licht der Welt erblickt und einen streng religiösen Bildungsgang absolviert hatte, wurde zunächst der religiösen Wahrheit teilhaftig. Später jedoch kam er als sechzehnjähriger junger Mann in der Bibliothek seines Vaters in Metz mit den Schriften der französischen Aufklärung in Berührung und trug von ihnen den allumfassenden Zweifel davon, den sein Landsmann Descartes zwei Jahrhunderte zuvor zur philosophischen Denkmethode erhoben hatte. Doch im Gegensatz zu Descartes fand Tocqueville danach den Weg zu Gott nicht mehr unversehrt zurück. Denn der „doute universel", der ihn im Laufe seiner Lektüre überfiel, hatte seinen Glauben nicht nur ins Wanken gebracht, sondern ihm einen tödlichen Stoß versetzt (ebd.: 1244). Tocqueville litt so stark darunter, keinen festen Boden mehr unter die Füße zu bekommen, dass er den Zweifel zu den größten Gebrechen der menschlichen Natur zählte, ja ihn unmittelbar nach den Krankheiten und dem Tode platzierte (ebd.: 240). Er hat sich später vergeblich darum bemüht, wieder in den Besitz der Glaubensgewissheit zu kommen; der Glaube lässt sich eben nicht verschreiben wie eine Arznei. Gleichwohl hat Tocqueville an manchen religiösen Ideen weiterhin festgehalten; ob mehr aus verzweifelter Hoff-

nung und lebenspraktischer Notwendigkeit denn aus innerer Überzeugung, sei dahingestellt. Tocquevilles Religiosität umfasst – über das Dogma eines Lebens nach dem Tode und der Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits hinaus – den Glauben an einen Schöpfer, an die Existenz feststehender moralischer Maßstäbe, an die göttliche Vorsehung und schließlich an die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln, weil er vom Schöpfer mit der Freiheit begabt worden sei, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Zudem bringt Tocqueville dem Evangelium eine unbegrenzte Wertschätzung entgegen; vor allem unter moralischen Gesichtspunkten fühlt er sich von der Heiligen Schrift zutiefst angesprochen (Tocqueville OC IX: 57).

Gleichwohl bewegt sich Tocqueville selbst mit seinem schwierigen Glaubensstand bereits im demokratischen Erfahrungshorizont; er teilt das von ihm vorausgesagte Schicksal von Menschen im Zeitalter der Gleichheit, denen der Glaube abhanden kommt, wenn auch der Wille dazu oft noch zurückbleibt. Dabei spricht vieles dafür, dass erst die Erfahrung religiöser Zerrissenheit Tocqueville dazu befähigt hat, das Verhältnis von Religion und Demokratie nüchtern und differenziert zu thematisieren. Auch wenn nicht gesagt werden kann, Tocqueville habe mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von Demokratie und Religion vor allem seine eigene religiöse Erfahrung verarbeitet, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass seine Analyse von seinen eigenen Zweifeln geprägt ist – dergestalt, dass sie streckenweise ihre Stärken und Grenzen markieren.[23] Tocquevilles Blick auf Demokratie und Religion war aufgrund seiner unbequemen und spannungsvollen Stellung zwischen Aristokratie und Demokratie, Diesseits und Jenseits vielfach gebrochen; nicht zuletzt dies dürfte ihn dazu befähigt haben, die Fühler auszustrecken und nach Möglichkeiten der Vermittlung Ausschau zu halten – um den Preis einer gewissen Halt- und Heimatlosigkeit.[24]

---

23 Françoise Mélonio bezeichnet Tocqueville als einen „pascalien sans la foi“ und konstatiert: „La personnalité religieuse de Tocqueville échappe à la singularité anecdotique d‚une biographie. C‚est dans ses propres doutes et ses aspirations que Tocqueville perçut d‚abord les tendances intellectuelles de la démocratie.“ (Mélonio 1984: 74).

24 In einem Brief aus dem Jahr 1856 schreibt Tocqueville: „Vous ne sauriez vous imaginer, Madame, ce qu'il y a de pénible et souvent de cruel pour moi à vivre dans cette d'isolement moral ; à me sentir en dehors de la communauté intellectuelle de mon temps et de mon pays. La solitude dans un désert me paraître souvent moins dure que cette sorte de solitude au milieu des hommes. […] C'est surtout à moi que pourrait s'appliquer ce mot si profond: il n'est pas bon à l'homme d'être seul“ (Tocqueville 2003 : 1114). An anderer Stelle heißt es: „J'ai des parents, des voisins, des proches. Mon esprit n'a plus de famille ni de patrie“ (ebd.: 1218).

Es sollte jedenfalls deutlich geworden sein, dass die religiöse Frage ins Zentrum des Tocquevilleschen Lebens und Werkes führt.[25] Im Folgenden sollen in drei Schritten die Überlegungen Tocquevilles zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung thematisiert werden. Zunächst gilt es dem historischen Entstehungszusammenhang nachzugehen, den Tocqueville zwischen der modernen Demokratie und dem Christentum am Werke sieht; sodann sollen die politischen Funktionen und Leistungen der Religion betrachtet werden, die Tocqueville gerade in einer Demokratie für unabdingbar hält, damit das Leben des Menschen keinen Schaden nimmt. Schließlich soll die Rechtfertigung der Trennung von Staat und Religion erörtert werden, bevor wir Tocquevilles politiktheoretischen Beitrag kritisch würdigen.

1. Die Entstehung der modernen Demokratie aus dem „Geist" des Christentums

Tocqueville stellt in der Einleitung des ersten Demokratiebandes fest, eine gänzlich neue Welt bedürfe einer neuen politischen Wissenschaft. Worin besteht denn das völlig Neue in der Welt, das zu begreifen eine neue politische Wissenschaft erfordert? Es besteht in nichts anderem als in der großen demokratischen Revolution, von der der Autor immer wieder spricht. Und was versteht er unter der demokratischen Revolution? Eine weit ausholende gesellschaftliche Bewegung, die zur stufenweisen Entwicklung der *égalité des conditions*, also der Gleichheit der (gesellschaftlichen) Bedingungen führt.

Diese Entwicklung hin zu mehr Gleichheit unter und zwischen Menschen sei, erfahren wir noch in der Einleitung, in der gesamten christlichen Welt im Gange; sie sei dort zum Teil bereits eine vollzogene und zum Teil eine sich noch vollziehende Tatsache. Dabei sei die demokratische Revolution kein abrupter Einbruch in die Geschichte, keine plötzliche Erfindung von gestern (also auch nicht das Werk der Französischen Revolution von 1789, wie Tocqueville ja später in *L'ancien régime et la révolution* zeigen sollte); denn sie sei seit Jahrhunderten unterwegs in der Geschichte, ihre Ursprünge reichten genau genommen bis tief in das Mittelalter zurück. Um die zurückgelegte Strecke auf dem Weg zur Gleichheit deutlich zu machen, vergegenwärtigt sich Tocqueville kurz den politischen Zustand Frankreichs vor sieben Jahrhunderten und liefert dabei eine Skizze des langwierigen und verwickelten historischen Prozesses, der zur Gleichheit geführt hat. Im 11. Jahrhundert sei Frankreich unter wenigen Familien aufgeteilt gewesen, die den Grund und Bo-

25 Pierre Manent etwa schreibt: „La religion est le lieu stratégique par excellence de la doctrine tocquevillienne" (Manent 1993: 143). Oliver Hidalgo seinerseits sieht in der Religion nicht weniger als das „Gravitationszentrum" von Tocquevilles liberaler Demokratietheorie (Hidalgo 2006: 19).

den besaßen und die Einwohner regierten; die Befehlsgewalt habe sich damals von einer Generation auf die nächste vererbt. Allein das Grundeigentum habe damals Macht verliehen, und die Menschen hätten nur ein Mittel gekannt, aufeinander zu wirken, nämlich die Gewalt. Alsbald sei aber die politische Macht des Klerus entstanden, die sich rasch ausgebreitet habe. Der Klerus habe seine Reihen jedermann geöffnet, dem Armen wie dem Reichen, dem Bürger wie dem Adligen. Wer bis dahin als Leibeigener in ewiger Knechtschaft elend dahinlebte, habe als Priester mitten unter dem Adel Platz genommen und sich dank dieser Eigenschaft später oft über Könige erheben können. Infolge dessen habe die Gleichheit begonnen, über die Kirche in die Regierung einzudringen. Mit der Zeit habe sich die Gesellschaft mehr und mehr gefestigt und zivilisiert; die Beziehungen zwischen den Menschen seien mannigfaltiger und komplizierter geworden. Dadurch sei das Bedürfnis nach bürgerlichen Gesetzen entstanden, was wiederum die Rechtsgelehrten auf den Plan treten ließ; die letzteren seien aus der Zurückgezogenheit verstaubter Kanzleien und dunkler Gerichtssäle ans Tageslicht gekommen und hätten sich im Gerichtshof des Fürsten an der Seite waffengeschmückter Feudalherren niedergelassen.

Eine weitere Etappe zur Gleichheit wurde Tocqueville zufolge später eingeleitet, als die Könige sich in gewaltigen Unternehmungen zugrunde richteten, die Adligen sich in Privatfehden erschöpften und die Bürger durch den Handel zu Reichtum kamen. In dieser Konstellation habe sich der Einfluss des Geldes auf die Staatsgeschäfte allmählich bemerkbar gemacht. Der Handel sei eine Quelle der Macht und die Financiers eine politische Größe geworden, die man zugleich verachtete und umwarb. Seit die Bürger anfingen, den Grund und Boden nicht mehr als Lehen zu besitzen, und seit der mittlerweile aufgekommene Reichtum an beweglichen Gütern Einfluss und Macht verlieh, habe es keine Entwicklungen in Handel und Gewerbe mehr gegeben, die nicht neue Bausteine zur Gleichheit unter den Menschen geliefert hätten. Alle neuen Bedürfnisse und Wünsche, die im Zuge dieser Entwicklung entstanden und vom Menschen befriedigt worden seien, stellten weitere Schritte auf dem Weg zur allgemeinen Nivellierung dar. Die Neigung zum Luxus, die Herrschaft der Mode, die Liebe zum Krieg, die oberflächlichsten wie tiefsten Leidenschaften des menschlichen Herzens hätten allesamt darauf hingearbeitet, den Reichen arm und den Armen reich zu machen. Als weiterer – die Unterschiede zwischen den Menschen nivellierender – Faktor sei langsam die Bildung und Wissenschaft ins Spiel der historischen Kräfte gekommen; der Sinn für Literatur und Künste sei erwacht, der Geist ein Element des Erfolgs, die Wissenschaft ein Hilfsmittel der Regierung und die Intelligenz eine soziale Macht geworden. Infolge dessen seien die Gelehrten langsam in die Leitung der Staatsgeschäfte eingesickert. Seit die geistige Arbeit zu einer Quelle des Reichtums und der Macht wurde, hätten jede Entwicklung der Wissenschaft, jede neue Erkenntnis und Vorstellung zum Machtzuwachs des Volkes beigetragen. Dichtkunst, Beredsamkeit, Witz, Einbildungskraft, Gedankentiefe: all' jene Gaben, die der Himmel nach Belieben austeilt,

hätten die Demokratie gefördert, und selbst wenn sie sich im Besitz der Gegner der Demokratie befanden, hätten sie ihrer Sache gedient, indem sie Zeugnis gaben von der natürlichen Größe des Menschen. Dementsprechend hätte vor allem die Literatur ein für jedermann offenes Arsenal geboten, aus dem sich die Schwachen und die Armen täglich bewaffnen konnten. Neben diesen gewissermaßen externen Ursachen nennt Tocqueville auch einen genuin politischen Einflussfaktor; dieser besteht in der historischen Machtkonkurrenz zwischen König und Adel. Während der vergangenen sieben Jahrhunderte sei es zuweilen vorgekommen, dass die Adligen dem Volk politische Macht gegeben hätten, um so gegen die königliche Autorität zu kämpfen oder ihren Rivalen die Macht zu entreißen. Noch häufiger hätten aber die Könige die unteren Klassen an der Regierung teilhaben lassen, um die Macht der Aristokratie zu schwächen. Zumal in Frankreich hätten sich die Könige als die geschäftigsten und beharrlichsten Gleichmacher gezeigt; wenn sie ehrgeizig und mächtig gewesen seien, hätten sie versucht, das Volk auf das Niveau der Adligen zu erheben; wenn sie hingegen maßvoll und schwach gewesen seien, hätten sie gar zugelassen, dass sich das Volk über die Adligen stellte. Folglich hätten die einen die Demokratie durch ihre Talente, die anderen durch ihre Laster gefördert.

Überhaupt, meint Tocqueville, fällt es auf, wenn man die Blätter der Geschichte durchgeht, dass es keine bedeutenden Ereignisse in den letzten siebenhundert Jahren gegeben hat, die nicht die Entwicklung der Gleichheit gefördert hätten. Die Kreuzzüge und die Kriege mit England hätten die Adligen dahingerafft und ihre Ländereien zerstückelt. Die Einrichtung der Gemeinde habe die demokratische Freiheit mitten in die Feudalmonarchie hineingetragen. Die Erfindung der Feuerwaffen habe den Bürger auf dem Schlachtfeld mit dem Ritter gleichgestellt. Die Buchdruckkunst habe ihrem Verstand gleiche Hilfsmittel geöffnet, die Post die Bildung in Hütte wie Palast getragen. Der Protestantismus habe versichert, alle Menschen seien gleicherweise imstande, den Weg ins Himmelreich zu finden. Die Entdeckung Amerikas habe tausend neue Wege zum Vermögen gebahnt und Abenteurern niederer Herkunft Reichtum und Macht verschafft. Tocqueville sieht also allerlei Ereignisse im Leben der (christlichen) Völker seit dem 11. Jahrhundert zum Nutzen der Demokratie ausschlagen. Er geht davon aus, alle Menschen hätten diese mit ihren Anstrengungen gefördert, ob sie es wollten oder nicht; alle, selbst ihre erklärten Gegner, seien in die gleiche Bahn geworfen, als ob sie blinde Werkzeuge in den Händen Gottes gewesen seien. Tocqueville ist denn auch der Überzeugung, die Demokratie sei ein von der Vorsehung gewolltes Ereignis, das gewissermaßen mit Gottes Segen in der europäischen Geschichte unterwegs sei: „Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement." (Tocqueville 1981: 60, Bd. I). Um zu erfahren, was Gott wolle, müsse er nicht unbedingt selbst sprechen; es genüge, den gewöhnlichen Gang und die be-

ständige Tendenz der Dinge zu beobachten. Der Blick in die Geschichte zeige, dass die Demokratie die Gunst Gottes auf ihrer Seite haben müsse. Deshalb, warnt Tocqueville, würde jeder, der die Demokratie aufhalten wolle, gegen Gottes Willen kämpfen. Die christlichen Nationen sollten sich mit der Gesellschaftsordnung arrangieren, die ihnen die Vorsehung zugewiesen habe, ehe sie ihnen entgleite.

Widerspricht Tocqueville sich nicht, wenn er zuerst die (europäische) Geschichte des Demokratisierungsprozesses als ein offenes Feld beschreibt, auf dem sich die Menschengruppen Kämpfe um Macht und Einfluss liefern, dann aber betont, sie sei das Werk der göttlichen Vorsehung? Und huldigt er nicht einem strengen historischen Determinismus, wenn er die Demokratie zum unabwendbaren Schicksal der (europäischen) Menschheit erklärt, mit dem sich die Völker abfinden müssten? Die Rede von der Vorsehung könnte tatsächlich nahe legen, Tocqueville gehe davon aus, die Geschichte vollziehe sich nach einem vorgefassten Gottesplan über die Köpfe der Menschen hinweg. Doch dem ist nicht so. Auf der letzten Seite des zweiten Demokratiebandes kommt der Autor auf die Ansicht einiger Zeitgenossen kritisch zu sprechen, nach denen die Völker auf Erden nie ihre eigenen Herren seien und notwendig einer unüberwindlichen und blinden Macht gehorchten - sei es der Rasse, dem Boden oder dem Klima. Auf die Feststellung, diese seien falsche und kraftlose Lehren, die stets nur schwache Menschen und verzagte Völker hervorbringen könnten, folgt seine Sichtweise der Dinge: „(L)a Providence n'a créé le genre humain ni entièrement indépendant, ni tout à fait esclave. Elle trace, il est vrai, autour de chaque homme, un cercle fatal dont il ne peut sortir; mais, dans ses vastes limites, l'homme est puissant et libre; ainsi des peuples." (Tocqueville 1981: 402, Bd. II). Auf die Demokratie angewandt, bedeutet dies für Tocqueville, die Nationen könnten zwar nicht verhindern, dass bei ihnen die gesellschaftlichen Bedingungen gleich seien oder würden; aber von ihnen hinge es ab, ob die Gleichheit sie in die Knechtschaft oder in die Freiheit, zur Gesittung oder in die Barbarei, zum Wohlstand oder ins Elend führt. Selbst wenn also die Gleichheit der Bedingungen der schicksalhafte Kreis sein sollte, den die Vorsehung um die Menschen und Völker gezogen hat, bleibt es ihnen anheim gestellt, was sie daraus machen. Bei näherer Betrachtung der Tocquevilleschen Demokratieanalyse zeigt sich sogar, dass es nicht einmal ausgemacht ist, dass die Dynamik zur Gleichheit unumkehrbar ist; erwägt er doch bekanntlich die Möglichkeit, dass eine neue Aristokratie aus der Unternehmerschicht entsteht, die härter ist als jede zuvor auf dieser Erde (ebd.: 202). Tocqueville ist also weit davon entfernt, den Menschen für ein blindes Werkzeug in Händen Gottes zu halten und die Geschichte für eine ihm vorgezeichnete Einbahnstraße. Später hat Tocqueville sich noch deutlicher von deterministischen oder fatalistischen Geschichtsauffassungen distanziert. In seinen Souvenirs verurteilt er entschieden „ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les uns aux autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain"

(Tocqueville 2003: 798). Diese absoluten Erklärungsansätze der Geschichte seien, kritisiert Tocqueville dort, klein in ihrer angeblichen Größe und falsch unter ihrem Anschein auf mathematische Wahrheit. Bemerkenswert ist, dass Tocqueville in einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes diese Art der Geschichtsschreibung gerade auf die demokratische Erfahrung im Zeitalter der Gleichheit zurückführt. Im Gegensatz zu aristokratischen Zeiten fühlten sich die Menschen in der Demokratie aufgrund der Gleichheit völlig machtlos und daher geneigt, den Einfluss einzelner Menschen auf den Lauf der Geschichte zu leugnen. Freilich hätten die Menschen mit ihren Lastern und Tugenden auch in demokratischen Gesellschaften Einfluss auf den Gang der Dinge, nur sei dieser ungleich schwerer zu ermitteln. Gerade weil die Geschichtsschreiber im Zeitalter der Gleichheit das Knäuel an mannigfaltigen und verborgenen Ursachen des menschlichen Handelns und Wirkens nicht entwirren könnten, suchten sie dadurch aus dem Labyrinth herauszufinden, dass sie lieber von der Naturanlage der Rassen, von der physikalischen Beschaffenheit des Landes oder vom Geist der Kultur sprächen (Tocqueville 1981: 108, Bd. II). Eine solche fatalistische und überschaubare Geschichtsschreibung, die die geistige Trägheit des Autors begünstigt, seinem Tiefsinn schmeichelt und zudem den Leser mit weniger Aufwand weit besser befriedigt, sei gefährlich, weil sie auf die Menschen eine lähmende Wirkung hätte und ihre Seelen entmutigen würde, anstatt sie zu erheben. Tocqueville selber möchte mit seiner Demokratieanalyse keineswegs zu diesen Autoren gehören, die den Menschen straffe und gewaltige Ketten anlegen. Er möchte Menschen und Völker keiner „providence inflexible“ oder „fatalité aveugle“ unterwerfen und ihnen dadurch die Fähigkeit absprechen, ihr Los selbst zu bestimmen (ebd.: 110). Dazu hat er wohl eine allzu hohe Meinung vom Menschen und seiner Freiheit.

Was bedeutet nun aber die Rede Tocquevilles von der Vorsehung, wenn er damit nicht einem strengen Determinismus huldigt? Ist sie nur ein rhetorischer Kniff, mit dem er die reaktionären Katholiken auf die Seite der Demokratie ziehen wollte, wie viele Interpreten Tocquevilles meinen?[26] Tatsächlich ist man zunächst versucht, anzunehmen, die Tocquevillesche Rede von der Vorsehung impliziere im Grunde keinen Glauben an die Gottesurheberschaft der Demokratie, sondern stehe lediglich metaphorisch für die Unaufhaltsamkeit der Gleichheit in der Geschichte. Schließlich scheint er die graduelle Entwicklung zur Gleichheit in der Geschichte als ein „fait providentiel“ zu qualifizieren, weil sie dessen wesentlichen Merkmale aufweist: sie ist allgemein, sie ist beständig, und alle Begebenheiten und Menschen dienen ihr, so dass sie sich der menschlichen Einwirkung zu entziehen scheint. Tocqueville stand wohl unter dem überwältigenden Eindruck der demokratischen

26 Stellvertretend sei nur Oliver Hidalgo genannt; er schreibt, Tocqueville habe den Feinden der Gleichheit den Willen Gottes entgegen geschleudert (Hidalgo 2006: 101).

Entwicklungsdynamik in der Geschichte und brachte diesen durch die Denkfigur der Vorsehung zum Ausdruck. Nicht zufällig erklärte er in der Einleitung des ersten Demokratiebandes, er habe angesichts der demokratischen Revolution das Demokratiebuch unter dem Eindruck einer Art religiösen Schauders („une sorte de terreur religieuse“) geschrieben.

Doch selbst wenn man die pädagogische Motivation der Argumentation auch in dem Zusammenhang nicht gering veranschlagt, ist es zweifelhaft, dass eine solche Lesart Tocquevilles Denken gerecht wird - aus zwei Gründen, die aufeinander hinweisen: zum einen kommt dem Christentum in der von Tocqueville nachgezeichneten Entstehungsgeschichte der Demokratisierung neben anderen Potenzen und Kräften eine herausragende Bedeutung zu. Tocqueville würdigt in seiner historischen Skizze, wie wir oben gesehen haben, nicht nur den Protestantismus als eine Kraft, die die Gleichheit unter den Menschen besonders begünstigt hat, sondern lässt – was womöglich von größerem Gewicht ist – die Gleichheit aus der Kirche selbst hervorgehen. Bezeichnenderweise ist es ihm zufolge der Klerus gewesen, der die demokratische Revolution in Gang gesetzt hat, indem er Angehörige unterer Schichten in seine Reihen aufnahm und damit gegen das aristokratische Prinzip der erblichen Privilegien agierte.[27] Welche Motive den Klerus konkret dazu veranlasst haben – ob es etwa Machtinteressen oder genuin religiöse Überzeugungen waren – geht zwar aus der Analyse Tocquevilles nicht hervor. Prinzipiell aber geht Tocqueville davon aus, die christliche Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen vor Gott habe die soziale und politische Entwicklung hin zur modernen Demokratie außerordentlich begünstigt, wenn nicht überhaupt erst ermöglicht. Und dies ist denn

27 Da Tocqueville nicht angibt, woran er hierbei konkret denkt, kann man darüber mehr oder weniger plausible Vermutungen aufstellen. Francis Fukuyama meint dazu etwa: „Tocqueville seems to have something specific in mind from French history; according to him, at around that date [man kommt auf das Jahr 1135, wenn man vom Erscheinungsjahr des ersten Demokratiebandes 1835 die von Tocqueville veranschlagten sieben Jahrhunderte zurückrechnet, AC.] the clergy opened itself up to all people, poor and rich, and insinuated itself into the government, enabling people of humble origins to reach the top ranks of power. Tocqueville appears to be referring to the Cistercians, a monastic order that was founded in Burgundy in 1098 but grew enormously in the middle years of the twelfth century after St. Bernard of Clairvaux joined it with a number of his followers. By the time of St. Bernhard’s death, the Cisterians had founded 338 abbeys, accumulated great wealth, and been responsible for much of the material progress made in France during that century.“ (Fukuyama 2000: 15). Auch Fukuyama betont, dass aus der Darstellung Tocquevilles nicht hervorgeht, ob das Verhalten der Klerikalen der christlichen Wahrheit entsprungen ist oder aber von weltlichen Interessen motiviert war.

auch der zweite Grund, warum die Rede Tocquevilles von der göttlichen Herkunft der Gleichheit durchaus ernst genommen werden muss.

In der Tat: Die Gleichheit aller Menschen ist Tocqueville zufolge eine genuin christliche Errungenschaft in der Menschheitsgeschichte. Weder die Griechen noch die Römer seien jemals zu der Idee vorgestoßen, dass alle Menschen einander gleich seien und von Geburt an über ein gleiches Recht auf Freiheit verfügten: „Les génies les plus profonds et les plus vastes de Rome et de la Grèce n'ont jamais pu arriver à cette idée si générale, mais en même temps si simple, de la similitude des hommes et du droit égal que chacun d'eux apporte, en naissant, à la liberté" (Tocqueville 1981: 23, Bd. II). Im Gegenteil: sie hätten sich bemüht, zu beweisen, dass die Sklaverei in der Natur der Dinge liege und daher immer bestehen werde. Im Übrigen hätten die Sklaven selbst die Dinge nicht anders gesehen. Erst Jesus Christus habe der Welt die frohe Botschaft verkündet, dass alle Angehörigen des Menschengeschlechts einander ähnlich und gleich seien. Da die Gleichheit eine völlig neue *conditio humana* konstituiert, die das Leben des Menschen und die gesellschaftliche Ordnung von Grund auf umkrempelt, bescheinigt Tocqueville mit der Urheberschaft der Gleichheit dem Christentum nichts weniger, als gewissermaßen die Menschen nochmals in die Welt gesetzt zu haben; das Christentum hat dadurch nicht weniger vollbracht, als alle Menschen zum ersten Mal in der Weltgeschichte zu einer einheitlichen Menschheit „zusammenzufassen".

Widerspricht Tocqueville sich aber nicht selbst, wenn er gleichzeitig die Entstehung der Vorstellung eines einzigen Gottes auf die Gleichheit der Menschen zurückführt? Tatsächlich heißt es in einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes:

> „Des hommes semblables et égaux conçoivent aisément la notion d'un Dieu unique, imposant à chacun d'eux les mêmes règles et leur accordant le bonheur futur au même prix. L'idée du genre humain les ramène sans cesse à l'idée du l'unité du Créateur, tandis qu'au contraire des hommes très séparés les uns des autres et fort dissemblables en arrivent volontiers à faire autant de divinités qu'il y a de peuples, de castes, de classes et de familles, et à tracer mille chemins particuliers pour aller au ciel." (Ebd.: 33).

Zweifelsohne habe auch das Christentum diesen Einfluss des gesellschaftlichen und politischen Zustandes erfahren; in dem Zeitpunkt nämlich, da die christliche Religion auf Erden erschien, habe die Vorsehung einen großen Teil des Menschengeschlechts wie eine gewaltige Herde unter dem Herrscherstab der römischen Kaiser vereinigt. Trotz aller sonstigen Unterschiede sei ihnen gemeinsam gewesen, dass alle den gleichen Gesetzen gehorchten und ein jeder von ihnen im Vergleich zur Größe des Fürsten so schwach und so klein war, dass sie im Vergleich zu ihm alle gleich erschienen. Erst dieser Zustand der Gleichheit habe die Menschheit empfänglich gemacht für die allgemeinen Wahrheiten der christlichen Religion.

Noch einmal: Hebt Tocqueville mit dieser religionssoziologischen, für einen Gläubigen „ketzerischen“ Erklärung der Entstehung des Christentums aus Nivellierungstendenzen im römischen Reich seine These, die Gleichheitsrevolution sei christlichen Ursprungs, nicht aus den Angeln? Wiewohl Zweifel bleiben, scheint Tocqueville selber keinen Widerspruch am Werke gesehen zu haben, weil er auch die allmähliche Egalisierung zwischen Menschen im Römischen Reich als eine Vorbereitungsleistung der (christlichen?) Vorsehung zu betrachten geneigt ist. Er hält denn auch an seiner Überzeugung fest, dass die Menschheit als Kollektivsubjekt weder im Erfahrungshorizont der Griechen und Römer noch der aristokratischen Gesellschaften existierte. Deutlich wird dies wiederum in einem anderen Kapitel des zweiten Demokratiebandes, in dem Tocqueville dem Einfluss der Gleichheit auf die Sitten und Umgangsformen der Menschen nachspürt. Dort stellt der Autor fest, dass in den aristokratischen Gesellschaften, in denen die Menschen in eine bestimmte Kaste oder Klasse mit spezifischen Rechten und Sitten hineingeboren werden, die Menschen sich als derart verschieden empfanden, dass sie sich kaum der gleichen Menschheit zugehörig fühlen konnten (ebd.: 206). Zur Veranschaulichung seines Gedankens erwähnt er den Fall einer Frau, die als Adlige ihre Kinder leidenschaftlich liebt und am Kummer ihrer Freunde äußerst mitfühlend teilnimmt, aber für das Leiden des gemeinen Volkes nicht das geringste Mitgefühl aufbringen kann; sie habe schlicht keinen Begriff davon gehabt, erklärt Tocqueville, was Leiden bedeutete, wenn man nicht als Aristokrat geboren sei. Auch für die Römer sei es selbstverständlich gewesen, dass die Fremden nicht der gleichen Menschengattung angehörten wie sie selbst. Cicero, dem die Vorstellung eines gekreuzigten Bürgers lebhafte Seufzer entlocken konnte, habe mit keiner Wimper gezuckt, wenn die feindlichen Heerführer im Triumphzug hinter einem Wagen her geschleppt und danach zum Vergnügen des Volkes den wilden Tieren zum Fraß vorgeworfen wurden. In einem demokratischen Zeitalter der Gleichheit wäre dies undenkbar, meint Tocqueville; ganz gleich, ob es sich um Freunde oder Feinde handele, die Einbildungskraft versetze den Menschen alsbald an deren Stelle. In sein Mitleid mischte sich persönliches Erleben, er würde daher selbst schrecklich leiden, sollte einem Mitmenschen der Leib zerrissen werden.

Doch auch an dieser Stelle sind Zweifel angebracht, wobei sie auch hier nicht einmal von außen an Tocqueville herangetragen werden müssen, weil sie sich aus seiner eigenen Analyse ergeben. Hat denn Tocqueville nicht im letzten Kapitel des ersten Bandes der Demokratieschrift eindringlich beschrieben, wie erbarmungs- und hemmungslos der Umgang europäischer Einwanderer mit einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven in den Vereinigten Staaten war? Hat er das Schicksal der Indianer und der Sklaven nicht in einer Weise beschrieben, die seiner Annahme von der christlich begründeten Gleichheit aller Menschen und der einen Menschheit geradenwegs widerspricht? Tatsächlich hat Tocqueville im Erfahrungslaboratorium der USA beobachtet, dass auch im demokratischen Zeitalter der Gleichheit mehr

oder weniger willkürlich Grenzen gesetzt werden können. Ihm ist nicht entgangen, dass die schwarzen Sklaven in den Vereinigten Staaten eben nicht zu der gleichen Menschheit gezählt wurden, weshalb man auch keinen Sinn für ihr Leiden hatte.

„Il est facile de découvrir“, schreibt Tocqueville, „que le sort de ces infortunés inspire peu de pitié à leurs maîtres, et qu’ils voient dans l’esclavage non seulement un fait dont ils profitent, mais encore un mal qui ne les touche guère. Ainsi, le même homme qui est plein d’humanité pour ses semblables quand ceux-ci sont en même temps ses égaux, devient insensible à leurs douleurs dès que l’égalité cesse. C’est donc à cette égalité qu’il faut attribuer sa douceur, plus encore qu’à la civilisation et aux lumières.“ (Ebd.: 209)

Der weiße Europäer sei „l’homme par excellence“, ihm seien der Schwarze und der Indianer untergeordnet. Von den letzteren heißt es dann:

„Ces deux races infortunées n’ont de commun ni la naissance, ni la figure, ni le langage, ni les mœurs ; leurs malheurs seuls se ressemblent. Toutes deux occupent une position *également inférieure* dans les pays qu’elles habitent ; tous deux éprouvent les effets de la tyrannie ; et si leurs misères sont différentes, elles peuvent en accuser les mêmes auteurs“ (ebd.: 427, Herv. AC.).

Für den Fall, dass der Leser ihn noch nicht verstanden haben sollte, vergewissert Tocqueville sich anschließend mit einer Frage, die er gleich selber beantwortet: „Ne dirait-on pas, à voir ce qui se passe dans le monde, que l’Européen est aux hommes des autres races ce que l’homme lui-même est aux animaux ? Il les fait servir à son usage, et quand il ne peut les plier, il les détruit.“ Damit kein Missverständnis aufkommt: Tocqueville huldigt hier keinem Rassismus oder blindwütigen universalen Zivilisations- und Fortschrittsglauben, mit dem etwa sein namhafter englischer Freund John Stuart Mill die Völker der Erde missionieren und gegen ihren Willen beglücken wollte.[28] Der von Tocqueville bemühte Vergleich der Überlegenheit der

28 John Stuart Mill, der selbst jahrelang als hoher Beamter der East India Company gedient hat, begründet in seinen „Considerations on Representative Government“ die Notwendigkeit eines zivilisierenden despotischen Regimes, das den „wilden“ Völkern zunächst den Gehorsam, dann die Arbeit und schließlich irgendwann die demokratische Selbstregierung beibringen soll, mit einem geschichtsphilosophisch untermauertem Zivilisations- und Fortschrittsglauben (Mill 1991: 208 ff.). Wiewohl auch Tocqueville an der Überlegenheit der „westlich-christlichen“ Zivilisation keinen Zweifel hegt, ist er weit entfernt davon, sie im Vergleich mit anderen Völkern und Lebensformen als eine Errungenschaft zu feiern. Dazu hatte er wohl ein allzu waches Bewusstsein für die Verluste und Schatten der modernen Zivilisation Europas. In einer Briefäußerung aus dem Jahr 1830 heißt es

Europäer gegenüber Menschen anderer Rassen mit der gattungsspezifischen Kluft zwischen Mensch und Tier dient zur kritischen Beschreibung bestehender Verhältnisse der Ungleichheit. Seine Analyse des „vernichtenden Einflusses" der „sehr zivilisierten Europäer" auf die „halbbarbarischen" Indianer ist denn auch voll von leiser Anklage. An einer Stelle heißt es ironisch und bitter zugleich: „Ce ne sont donc pas, à proprement parler, les Européens qui chassent les indigènes de l'Amérique, c'est la famine: heureuse distinction qui avait échappé aux anciens casuistes et que les docteurs modernes ont découvert." (Tocqueville 1981: 435, Bd. I). Einige Seiten weiter vergleicht Tocqueville das Vernichtungswerk der Spanier mit demjenigen der Amerikaner und kommt zu dem Schluss, dass letztere die Ausrottung der Indianer mit bewundernswerter Leichtigkeit und ohne großen Aufwand, ruhig, gesetzesmäßig, ohne Blutvergießen, ja sogar mit Menschenliebe vollbracht hätten. Kurzum: „On ne saurait détruire les hommes en respectant mieux les lois de l'humanité" (ebd.: 453). In einer Fußnote, in der Tocqueville den Bericht des für die Indianerfrage zuständigen Komitees thematisiert, stellt er mit Verwunderung fest, mit welcher Leichtigkeit die Herren sich Argumenten des Natur- und Vernunftrechts entledigen. Je mehr er sich darüber Gedanken mache, was den zivilisierten vom unzivilisierten Menschen in Sachen Gerechtigkeit unterscheide, umso deutlicher sehe er, dass der einzige Unterschied darin bestehe, dass die einen die Gerechtigkeit kurzerhand bestritten während die anderen sich damit begnügten, sie mit Füßen zu treten (ebd.).

Dennoch weigert sich Tocqueville beharrlich, in dem nicht gerade brüderlichen Umgang der Europäer mit den einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven einen Gegenbeweis seiner These zu erblicken, die Gleichheit aller Menschen sei eine genuin christliche Idee; und dies, obwohl er einmal eingesteht, dass das Christentum, wenn auch nur zeitweilig und ausnahmsweise, die Knechtschaft von Menschen gutgeheißen und dadurch der Menschheit eine nur schwer zu heilende Wunde zugefügt hat (ebd.: 454). Er geht denn auch letztlich davon aus, dass die christliche Religion auch die Indianer und die Schwarzen als Angehörige der großen Menschheitsfamilie betrachtet – gewissermaßen über ihre Köpfe hinweg. Folgerichtig führt

---

einmal: „(…) on ne peut pas dire d'une manière absolu: l'homme s'améliore en ce civilisant, mais bien: l'homme en se civilisant gagne tout à la fois des vertus et des vices qu'il n'avait pas; il devient autre, voilà le plus clair" (Tocqueville 2003: 147). Während Tocqueville das Schicksal der Indianer und Schwarzen in Nordamerika mitfühlend beklagt, hat er später als Politiker das imperiale Ausgreifen Frankreichs in Algerien nach Kräften unterstützt; bezeichnend ist aber, dass sein in dem Zusammenhang vollzogener „turn to empire" im Vergleich zu demjenigen von Mill und anderen Liberalen des 19. Jahrhunderts „gebrochen" ist, weil ihm jeglicher missionarischer Zivilisationsglauben abgeht (Pitts 2005: 204).

er die Ungleichheit zwischen ihnen und Europäern auf andere historische (widrige und tragische) Umstände, Faktoren und Interessen zurück, die früher oder später der vom Christentum in Gang gesetzten historischen Gleichheitsdynamik weichen und erliegen müssten.[29] Dabei ist ihm völlig bewusst, dass der von den Betroffenen im Zuge der gewaltsamen Begegnung mit der imperial ausgreifenden demokratischen Revolution zu entrichtende Preis ein schrecklich hoher sein würde (den übrigens Tocqueville später als Politiker bei der kolonialistischen Algerienpolitik Frankreichs aus nationalen Interessen in Kauf nahm, um nicht zu sagen billigte).[30] Den einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven wird ihre besondere historisch verbürgte Lebensform zum Hindernis und Verhängnis: die einen sind wilde Unbeugsame und bewegen sich an den äußersten Grenzen der Freiheit, während die anderen als Unterwürfige an den Grenzen der äußersten Knechtschaft wandeln. Beide Menschengruppen geraten zufällig in den Wirkungskreis und gewaltsamen Strom der demokratischen Umwälzung; sie sind im Grunde keine Träger und Gestalter von ihr, sondern von ihr Getriebene und Gehetzte. Bekanntlich hat Tocqueville im letzten Kapitel des ersten Demokratiebandes einen bitteren „Rassenkampf" prognostiziert, weil er befürchtete, die Hautfarbe der Sklaven werde in den Augen

---

29 Es ist daher zweifelhaft, zu behaupten, Tocqueville habe in der „systematischen Reproduktion" von Ungleichheit eine notwendige Begleiterscheinung des Zeitalters der Gleichheit erblickt; aus seinen Ausführungen geht jedenfalls nirgends deutlich hervor, dass er in der Herstellung von Ungleichheit eine Art politische Lösungs- und Erfüllungsstrategie für die von der demokratischen Gleichheiterfahrung selbst verursachten psychologischen, ökonomischen und politischen Probleme, Ängste und Bedürfnisse gesehen hat, so dass zwischen Rassismus, Diskriminierung, Ausschluss und Gleichheit ein zwingender Begründungs- und Geltungszusammenhang bestünde (Janara 2004).

30 Matthias Bohlender zeigt in seinen Überlegungen zum Zusammenhang zu „Demokratie und Imperium", dass Tocqueville in der kolonialen Ausdehnung Frankreichs über das Mittelmeer hinweg analog zur europäischen Landnahme Nordamerikas die Chance gesehen hat, den inneren Gefährdungen der Demokratie, vor allem der drohenden Trägheit und Lethargie der bürgerlichen Klasse, entgegenzuwirken. Darüber hinaus arbeitet Bohlender heraus, dass Tocqueville als „zweifelnder und verzweifelter Realist" – zunächst implizit im Amerikabuch und später explizit in seinen Algerienschriften – auf das zentrale Problem der modernen Demokratie gestoßen ist, wie die unaufhaltsame Expansion der demokratischen Lebensform möglich sein soll, ohne die Lebensweise nicht-europäischer Völker und Bevölkerungen der Eroberung, Unterwerfung und Vernichtung preiszugeben. Er kommt zu dem Schluss, dass sich Tocqueville das Dilemma zwischen Demokratie und Imperium nie wirklich eingestanden oder gar analytisch bearbeitet hat. Stattdessen sei er ihm mit Ironie und Moralistik ausgewichen oder habe in der Deutung des Dilemmas als große und schicksalhafte Tragödie Zuflucht gesucht (Bohlender 2005: 536).

der Weißen immer ein Zeichen ihrer Unterwürfigkeit und Unterlegenheit bleiben, während die Schwarzen ihrerseits die grausame Gewalt des weißen Herrenvolkes nicht vergessen und verzeihen werden. Dennoch ist Tocqueville der Überzeugung, die Sklaverei könne nicht von Dauer sein, weil sie vom Christentum als ungerecht und von der politischen Ökonomie als schädlich angegriffen werde; sie werde inmitten der demokratischen Freiheit und Bildung nicht fortbestehen können (ebd.: 480).

Diese Äußerung ist aufschlussreich für die Denkweise Tocquevilles – zeigt sie doch, dass die Gleichheit, die er dem Christentum zuschreibt, im Grunde erst zu konkreter Wirksamkeit gelangt, wenn andere Faktoren und Kräfte wie Ökonomie, Bildung und Freiheit sich dazugesellen und einander schöpferisch zuarbeiten. Deshalb stellt sich schon die Frage, ob Tocquevilles Behauptung von der Entstehung der modernen Demokratie aus dem Geist des Christentums nicht einer unhistorisch-abstrakten Betrachtungsweise des Christentums entspringt, die souverän über alle Niederungen der Geschichte hinwegsieht. Dagegen könnte zwar auf den ersten Blick sprechen, dass Tocqueville in der großen Einleitung der Demokratieschrift die Entstehung des demokratischen Nivellierungsprozesses neben genuin religiösen Antrieben durch eine Reihe ökonomischer, politischer, kultureller, philosophischer und historischer Faktoren, Kräfte und Ereignisse erklärt - auch wenn er den christlichen Motiven gewissermaßen die Wirkungsmacht einer Art Initialzündung zuerkennt (wie übrigens später auch Max Weber[31]). Sieht man aber näher hin, wie Toc-

31 In dem zweiten Band seiner *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*, in dem Weber die Wirtschaftethik des Hinduismus und des Buddhismus thematisiert und zum Zweck eines besseren Verständnisses immer wieder vergleichende Seitenblicke in den westeuropäischen Erfahrungsraum wirft, findet sich die denkwürdige Formulierung: „Die Abstreifung aller rituellen Geburts-Schranken für die Gemeinschaft der Eucharistie, wie sie in Antiocha vor sich ging, war auch - hingesehen auf die religiösen Vorbedingungen - die Konzeptionsstunde des ‚Bürgertums' des Occidents, wenn auch dessen Geburt, in den revolutionären ‚conjurationes' der mittelalterlichen Städte, erst mehr als ein Jahrtausend später erfolgte. Denn ohne Kommensalität, christlich gesprochen: ohne gemeinsames Abendmahl, war eine Eidbrüderschaft und ein mittelalterliches Stadtbürgertum gar nicht möglich." (Weber 1988: 40). Erwähnt sei noch ausdrücklich, dass Weber diese christliche Weichenstellung des okzidentalen Entwicklungspfades zur Kontrastierung mit der Kastenordnung Indiens thematisiert. Im Übrigen bestehen zwischen Tocqueville und Max Weber weit über die hier genannte Stelle hinaus Überschneidungen, auch wenn Weber bekanntlich nicht in der demokratischen Revolution, sondern im Kapitalismus die „schicksalsvollste Macht des modernen Lebens" erblickt und Tocquevilles Werk – etwa im Gegensatz zu seinem Heidelberger Kollegen Ernst Troeltsch – wohl kaum rezipiert hat. Abgesehen von eher formellen Gemeinsamkeiten (wie zum Beispiel der Tatsache,

queville die Rolle und Bedeutung des Christentums bei der Entstehung der Demokratie in den USA und in Frankreich bestimmt, so zeigt sich, dass er die Gleichheitsrevolution weitgehend unabhängig von, ja sogar im Gegensatz zu den historischen Religionspraxen und ihren konkreten politischen Implikationen auf das Christentum als solches zurückführt.

Seine allgemeine Überlegung, jede Religion werde von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet, weil die Menschen geneigt seien, die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend zu ordnen, ja die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen, fand Tocqueville vor allem in den Vereinigten Staaten bestätigt. Die pilgrims, die sich den unvermeidlichen Nöten der Fremde aussetzten, um ihren Gott in Freiheit anbeten zu können, hatten ein Christentum in die Neue Welt mitgebracht, das sich ihm als zutiefst demokratisch und republikanisch darbot (ebd.: 393). In einer in der Endfassung nicht veröffentlichten Randbemerkung der Demokratieschrift heißt es: „Le protestantisme est une doctrine démocratique, qui a précédé et facilité l'établissement de l'égalité sociale et politique. Les hommes ont, si je puis dire, fait passer la démocratie par le ciel avant de l'établir sur la terre." (Tocqueville 1990: 169, Bd. II). Zumal im Puritanismus er-

dass beide Amerikareisen unternommen und über den Hinduismus und das indische Kastensystem geschrieben haben), lässt sich im Allgemeinen eine gewisse Nähe in den großen Linien ihres Werkes ausmachen. So kann Webers These von einem inneren Wirkungs- und Entstehungszusammenhang zwischen Kapitalismus und protestantischer Ethik durchaus analog zu Tocquevilles These vom notwendigen Entstehungszusammenhang zwischen demokratischer Revolution und Christentum gelesen werden. Auch ist ihnen beiden gemeinsam, die Entzauberungs-, Verweltlichungs- und Säkularisierungstendenzen moderner Gesellschaften gesehen und die damit verbundenen Gefahren für das individuelle und gesellschaftliche Leben thematisiert zu haben. Während aber Tocqueville das Christentum gegen diese Tendenzen und Gefahren „mobilisieren" will, begnügt sich Weber mit der nüchternen Feststellung, dass aus dem siegreichen Kapitalismus der protestantische Geist entwichen ist. Gegen Ende seiner Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" heißt es: „Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber - wenn keins von beiden - mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfarten Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die ‚letzten Menschen' dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ‚Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben'." (Weber 1988: 204). Für einen Vergleich zwischen Tocqueville und Max Weber hinsichtlich ihrer Erfahrungen und Analysen der USA siehe: Offe 2004.

blickt Tocqueville eine religiöse Doktrin, die in verschiedenster Hinsicht mit den absolutesten demokratischen und republikanischen Lehren zusammenfällt (Tocqueville 1981: 91, Bd. I); und dies, obwohl ihm die Schattenseiten der puritanischen Bibelregimes in den neuenglischen Staaten keineswegs entgangen sind. Er kommt namentlich auf die besonders strengen Strafgesetze des Staates Connecticut zu sprechen, die wörtlich der Heiligen Schrift (dem Deuteronomium, dem Exodus oder dem Leviticus) entnommen waren; er zitiert etwa die Bestimmung, nach der, wer einen anderen Gott als den Herrn anbetet, mit dem Tode bestraft werden sollte. Tocqueville prangert diese „Auswüchse" der puritanischen Strenggläubigkeit als Schmach für den Menschen. Doch dürfe bei aller Kritik nicht übersehen werden, dass die „bizarren und tyrannischen Gesetze" der Puritaner den Menschen nicht aufgezwungen, sondern in freier Abstimmung aller Beteiligten beschlossen worden seien (ebd.: 99). Mit diesem Umstand hängt es wohl zusammen, meint Tocqueville, dass die „weitherzigsten Grundsätze", auf denen die modernen Verfassungen beruhen, sich in den neuenglischen Kolonien aus den natürlichen Gegebenheiten der Siedler im Schoße der Gemeinde hätten so früh herausbilden können: die Beteiligung des Volkes an den öffentlichen Angelegenheiten, die freie Abstimmung über Steuern, die Verantwortung der öffentlichen Behörden und Amtsträger, die individuelle Freiheit und das Schwurgericht fänden sich allesamt in den Verfassungen und Gesetzen der neuenglischen Staaten zu einem Zeitpunkt niedergelegt, zu dem sie in Europa noch keiner zu denken gewagt hatte – jedenfalls nicht im Zusammenhang.

Obgleich aus der Analyse Tocquevilles nicht deutlich hervorgeht, ob, und wenn ja, inwiefern ein Entstehungszusammenhang zwischen dem Puritanismus und den „weitherzigsten" demokratischen Grundsätzen im Einzelnen besteht, lässt er zumindest Zweifel an seiner Behauptung eines notwendigen Begründungszusammenhanges zwischen Puritanismus und Gleichheit aufkommen, wenn er – noch bevor er das Religionsthema überhaupt berührt – die demokratische Gleichheit unter den Siedlern vor allem auf die gemeinsame Erfahrung von Armut und Unglück zurückführt. Armut und Unglück seien, behauptet Tocqueville, überhaupt die unter Menschen bekannte bestmögliche Garantie von Gleichheit (ebd.: 88). Die Formulierung schließt zwar nicht aus, dass Gott ein besserer und sicherer Garant der Gleichheit von und unter Menschen sein kann, macht aber deutlich, dass die Gleichheit ihre Ursprünge sehr wohl auch in kontingenten historischen Erfahrungen haben und von diesen ihre Schubkraft beziehen kann.

Dass Tocqueville die politische Ambivalenz des Christentums tendenziell zugunsten einer wohlwollend selektiven Lesart übergeht, zeigt nicht zuletzt auch seine Analyse des gewaltsamen Konflikts zwischen katholischer Kirche und Französischer Revolution. Glättet Tocqueville die „theokratischen" bzw. tyrannischen Auswüchse neuenglischer Staaten gewissermaßen durch die Betonung basisdemokratischer Implikationen des Gemeindelebens („freie" Abstimmung über tyrannische

Gesetze?), so beharrt er im Falle Frankreichs darauf, dass die gewaltsame Konfrontation zwischen Kirche und Revolution im Grunde ein Unfall, ja ein Missverständnis gewesen sei; er führt sie vor allem auf die historisch zufällige Bedingung einer unstatthaften Vermengung des geistlichen Auftrags der Kirche mit weltlichen Belangen zurück. Denn nicht als religiöse Lehre, sondern vielmehr als politische Institution habe das Christentum wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen (Tocqueville 1988: 102). Gleichwohl hat sich Tocqueville mit dieser Erklärung des Konfliktes zwischen Revolution und Kirche nicht begnügt, was dafür sprechen dürfte, dass er selber von seiner Erklärung nicht ganz überzeugt war. An anderer Stelle seines Revolutionsbuches, im zweiten Kapitel des dritten Buches nämlich, finden sich Überlegungen, die nahe legen, dass dabei womöglich doch prinzipielle Unvereinbarkeiten eine Rolle gespielt haben. Dort heißt es:

> „L'Eglise faisait obstacle, par les principes mêmes de son gouvernement, à ceux qu'ils voulaient faire prévaloir dans le gouvernement civil. Elle s'appuyait principalement sur la tradition: ils professaient un grand mépris pour toutes les institutions qui se fondent sur le respect du passé; elle reconnaissait une autorité supérieure à la raison individuelle: ils n'en appelaient qu'à cette même raison; elle se fondait sur une hiérarchie: ils tendaient à la confusion des rangs. Pour pouvoir s'entendre avec elle, il eût fallu que de part et d'autre on eût reconnu que la société politique et la société religieuse, étant par nature essentiellement différentes, ne peuvent se régler par des principes semblables; mais on était bien loin de là alors […]" (ebd.: 242)

Demnach bestand doch ein Gegensatz zwischen den Prinzipien der katholischen Kirche und der demokratischen Revolution: Tradition, höhere Autorität und Hierarchie auf der einen Seite, Traditionskritik, individuelle Vernunft und Gleichheit auf der anderen. Widerspricht Tocqueville sich damit nicht selbst, könnte man einwenden, hatte er doch prinzipielle Bedenken, dass Demokratie und Religion sich nicht vertrügen, entschieden beiseite geschoben? Durchaus nicht, wenn man bedenkt, dass hier einerseits von den Regimentsprinzipien der katholischen Kirche die Rede ist, die nicht mit dem Christentum als solchem gleichgesetzt werden darf, andererseits die Französische Revolution für Tocqueville „nur" einen vulkanartigen Ausbruch auf einem bereits „hohen Berg" darstellt und deshalb nicht mit dem Berg selbst – sprich: mit der demokratischen Revolution – verwechselt werden darf, an der seit dem Mittelalter die europäische Menschheit emsig laboriert. Tocqueville geht denn auch davon aus, dass die demokratische Revolution mit ihrem Gleichheitsanliegen als ein langwieriger Prozess in der Weltgeschichte mit Gottes Segen unterwegs ist und vor allem den Geist des Christentums atmet, die katholische Kirche jedoch sich in ihrer kokreten historischen Gestalt in ein Gegensatzverhältnis zu ihr gebracht hat, weil sie sich zu sehr auf das „weltliche Geschäft" eingelassen hat. Die Zuordnung der Gleichheitsrevolution zum Christentum gelingt Tocqueville

letztlich also nur um den Preis einer von den konkreten historischen Äußerungen und Ausprägungen des religiösen Lebens abstrahierenden Betrachtungsweise christlicher Wahrheit. Dadurch entsteht unvermeidbar der Eindruck, als wolle Tocqueville gleichsam über die Köpfe der historischen Akteure hinweg handstreichartig bestimmen, worin die (politische) Wahrheit des Christentums besteht. Sollte dieser einigermaßen verzweifelter Versuch Tocquevilles, die historische Zusammengehörigkeit des Christentums und der Demokratie beinah um jeden (analytischen) Preis unter Beweis zu stellen, seiner Überzeugung geschuldet sein, dass sie nur auf Kosten der Freiheit und der Würde des Menschen einander aus dem Wege gehen bzw. den Rücken kehren können?

Um die Sichtweise Tocquevilles auf den inneren Zusammenhang von Christentum und demokratischer Moderne – über das Gesagte hinaus – näher zu beleuchten, sei es erlaubt, auf einen gedankendichten Briefdialog von Tocqueville mit seinem Assistenten Arthur de Gobineau aus dem Jahr 1843 einzugehen. Dieser Briefdialog verdient vor allem aus zwei Gründen Aufmerksamkeit: zum einen erweist er sich bei näherer Betrachtung als eine Fundgrube religionspolitischer Überzeugungen Tocquevilles, und zum anderen bietet er eine erste kritische Auseinandersetzung mit seiner Sichtweise.

Tocqueville eröffnet die Debatte im ersten Brief mit der Frage „qu'y a t-il en définitive de *nouveau* dans les travaux ou les découvertes des moralistes modernes ?“ (Tocqueville OC IX: 45, Herv. i.O.). Seine Antwort lautet: die moderne Moral beruhe letztlich auf christlichem Fundament; sie sei angewandtes Christentum, habe die Moral des Christentums lediglich weiter entwickelt und ihre Konsequenzen erweitert, ohne aber ihre Prinzipien zu ändern. „Nous avons peut-être ajouté des nuances aux couleurs du tableau“, schreibt Tocqueville, „mais je ne vois pas que nous y avons mis des couleurs entièrement nouvelles“ (ebd.: 46). Sowohl die Revolutionen, die die alte europäische hierarchische Ordnung zum Einsturz brachten, als auch der Fortschritt im Reichtum und in der Aufklärung, der die Menschen einander stark ähnlich machte, hätten das Prinzip der Gleichheit, das das Christentum ursprünglich eher auf die immaterielle Sphäre anwandte, unerwartet und in großem Stil in eine Ordnung der sichtbaren Tatsachen überführt. Die christliche Idee von der Brüderlichkeit aller Menschen habe vom Geist der Moderne vollends Besitz ergriffen. Während das Christentum etwa bereits früher aus der Brüderlichkeit die Notwendigkeit abgeleitet habe, den Schwachen unter die Arme zu greifen, hätten die Modernen aus dieser privat gemeinten Charité eine soziale Aufgabe, ja eine politische Pflicht gemacht. Das Neue an der politischen Neuzeit rühre letztlich vom Christentum her. „Le christianisme me paraît avoir fait une révolution“, schreibt Tocqueville an Gobineau, „ou, si vous l'aimez mieux, un changement très considérable dans les idées relatives aux dévoirs et aux droits, idées qui sont, en définitive, la matière de toute saine morale.“ (ebd. : 45). Die erste Änderung, die die

christliche Moral herbeigeführt habe, bestehe darin, die Rangordnung zwischen harten und sanften Tugenden umgekehrt zu haben. Im Gegensatz zu früher, da halbwilde Tugenden ganz im Vordergrund gestanden hätten, habe das Christentum Tugenden wie Humanität, Mitleid, Nachsicht, selbst das Vergessen von Unrecht aufgewertet. Die zweite Änderung betrifft die Pflichten der Menschen. Früher seien diese sehr begrenzt gewesen, hätten sich in der Regel lediglich auf die Mitbürger erstreckt. Das Christentum aber habe sie auf alle Menschen erweitert, einschließlich der Sklaven: „Il [le christianisme, AC.] mit dans un jour éclatant l'égalité, l'unité, la fraternité humaine." (Ebd.). Die Bildung einer universalen Gesellschaft von Menschen außerhalb aller nationalen Gesellschaften sei das großartige Werk des Christentums. Die Kehrseite dieser Errungenschaft sei allerdings, bemerkt Tocqueville in einer Weise, die an Rousseaus Kritik des Christentums erinnert, dass die Pflichten der Bürger gegenüber dem Vaterland vernachlässigt würden: „Les devoirs des hommes entre eux en tant que *citoyens*, les obligations du citoyen envers la patrie, les vertus publiques en un mot me paraissent mal définies et assez négligées dans la morale du christianisme. C'est là, ce me semble, le coté faible de cette admirable morale, de même que c'était le seul côté vraiment fort de la morale antique. " (Ebd.: 46, Herv. i.O.). Neben diesen beiden Änderungen nennt Tocqueville eine dritte: das Christentum habe nämlich nicht zuletzt der Moral einen höheren, reineren, immaterielleren und selbstloseren Charakter verliehen, weil es das Ziel des Lebens nach dem Leben platzierte (wohingegen früher die Sanktion der moralischen Gesetze in der hiesigen Welt erfolgt sei).

Der Auffassung Tocquevilles, die moderne Moral sei letztlich nichts anderes als eine Fortentwicklung der christlichen, widerspricht der junge Gobineau mit Nachdruck. Er sei davon überzeugt, schreibt er in seiner Antwort, dass es seit den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts eine neue Moral in Europa gibt. Diese sei zwar noch nicht zu einer kohärenten Theorie ausgereift wie etwa die christliche Moral, aber in den Tatsachen seien ihre Gründzüge bereits erkennbar. Das Christentum habe den Glauben an Gott zu der großen Frage des Menschen erhoben; der Christ habe vor allem für sein Schicksal nach dem Tode gelebt: „La grande affaire était le salut, et le salut ne se faisait nulle part plus sûrement que dans une retraite profonde où sans tentations comme sans devoirs sociaux, on avait peu d'occasions d'être utile aux hommes" (ebd.: 50). Der Mensch habe sich aus der Gesellschaft zurückgezogen, um sich seines Seelenheils zu vergewissern; er habe sein ganzes Leben in den Dienst eines Prinzips gestellt, das der Erde fremd gewesen sei. Heute dagegen sei dies ganz anders: die Menschen würden dem, was sie sehen und berühren können, zunehmend einen größeren Stellenwert beimessen. Deshalb sei es wahrscheinlicher, dass das Panthéon einen neuen Gott empfängt, als dass die alten zu neuem Leben erwachen. In dem Maße, in dem die Menschen sich weniger um die andere Welt Sorgen machen müssten, hätten sie angefangen, mehr an die hiesige zu denken. Auch hätten die Menschen inzwischen in Erfahrung gebracht, dass die Tugend kei-

neswegs nur durch religiösen Glauben entstehen könne. Folglich beherrsche die Religion nicht mehr wie früher die Moral; sie sei mehr und mehr in das Heiligtum des individuellen Gewissens eingeschlossen. Die moderne Moral gewähre einer Vielzahl von religiösen Lehren Glaubensfreiheit, was nicht mit den halbherzigen Toleranzübungen der Alten zu verwechseln sei. Ganz im Gegensatz zur christlichen Moral, die erklärt habe, das Leiden sei heilig, seien in der Moderne alle Kräfte darauf ausgerichtet, alles Leiden wie die Pest aus der Welt zu schaffen; man habe nicht mehr nur Mitleid mit bestimmten Menschen, sondern man kümmere sich nunmehr um die ganze Menschheit. Politisch habe diese gewandelte Mentalität eine unerhörte Ausweitung der Menschenrechte zur Folge; man spreche inzwischen nicht nur vom gleichen Recht aller auf Arbeit, sondern auch vom Recht der Armen auf Bildung, ja sogar von Rechten eines Straftäters. Die moderne Moral komme grundsätzlich den natürlichen Neigungen und Bedürfnissen des Menschen entgegen; im Gegensatz zum Christentum, das alle Leidenschaften aus dem Leben verbannte, habe die moderne Moral erkannt, dass nicht alle schädlich sind, weshalb sie bemüht sei, sich ihrer zu bedienen, indem sie sie moralisiere. Die Liebe zum Luxus und anderen materiellen Gütern sei beispielsweise längst nicht mehr ein Übel an sich. Überhaupt hätten die Menschen die Verfolgung ihrer Interessen zu einer Doktrin erhoben. Die Menschen hätten sich also alles in allem doch eine Moral gegeben, die den Erfordernissen und Bedürfnissen ihres irdischen Lebens mehr entspreche als die christliche. Man habe die Moral auf die Erde herunter geholt, wenn auch noch ohne recht zu wissen, worin sie ihre Grundlage hat. Erkennbar sei jedenfalls, dass sie vom Menschen ausgehe und auf ihn selbst gerichtet sei. „Voilà donc aujourd'hui à quoi peut se résumer l'histoire contemporaine de la morale: c'est un travail critique d'une difficulté immense que l'homme fait sur lui-même.“ (ebd.: 55).[32] Im Übrigen sei die moderne Moral zweifelsohne dem Schoße des Christentums entsprungen; aber doch nur im dem Sinne, wie die christliche ihrerseits aus den philosophischen

32 Dass sich Gobineau in dem Dialog mit Tocqueville als ein Vertreter des modernen Humanismus positioniert, der die Selbständigkeit der Neuzeit gegen „Vereinnahmungsversuche“ behauptet – durchaus ähnlich wie später Hans Blumenberg die „Legitimität der Neuzeit“ u. a. gegen Carl Schmitt, Karl Löwith und Eric Voegelin – zeigt sich an dieser Stelle besonders deutlich. Wie dieser „Liebhaber der Humanität“, wie er sich selbst einmal bezeichnet, indessen später den Weg zu den rassistischen Thesen seines 1853 veröffentlichten *Essai sur l'inégalité des races* gefunden hat, gibt wahrlich ein Rätsel auf. Vielleicht müsste man zuvor fragen, wie dieser junge légitimiste, der in einem dezidiert antirevolutionären Milieu aufgewachsen ist, zu den humanistischen Ideen gelangt ist (Antoine 2003: 186, 380). Es versteht sich übrigens von selbst, dass sich Tocqueville deutlich von der Rassentheorie Gobineaus distanziert hat; in einem Brief schreibt er ihm pointiert: „Il y a un monde intellectuel entre votre doctrine et la mienne“ (Tocqueville OC IX: 203).

Quellen der Antike und aus den Maximen einer noch viel älteren Weisheit geschöpft habe.

Tocqueville stimmt zwar in seinem Antwortschreiben Gobineau zunächst darin zu, dass das Christentum auf ältere griechische und orientalische Ideen und Maximen zurückgeht, ist aber zugleich der Übrezeugung, dass das Christentum aus dem, was es an disparatem Gedankengut vorfand, etwas völlig Neues gemacht habe (ebd.: 67). Den Frontalangriff seines Asisstenten auf das Christentum wehrt Tocqueville mit dem Hinweis ab, man müsse es von dem sondern, womit es im Laufe der Geschichte nur zufällig in Berührung gekommen sei. Die meisten extremen Auswirkungen und Missbräuche, die man dem Christentum vorwerfe, müssten bei näherem Hinsehen anderen Ursachen zugerechnet werden. Gleichwohl verfüge auch das Christentum über bestimmte Dogmen, die für Religionen kennzeichnend seien:

„Tel est *le mérite attribué à la foi, l'utilité, la nécessité de la foi, l'insuffisance des œuvres sans la foi* et, par conséquent, dans une certaine mesure l'intolérance dont vous vous félicitez si fort de nous voir exempts. Tout cela est inhérent aux religions. Ce mal est lié nécessairement au bien qu'elles peuvent produire. On ne peut avoir l'un sans l'autre.“ (Ebd.: 58, Herv. i.O.).

Er jedenfalls sei davon überzeugt, meint Tocqueville, dass der Schaden, der von religiösen Ideen auf die Moral ausgehen könne, weitaus geringer sei, als wenn die Menschen ohne die religiöse Sanktionskraft auskommen müssten. Je länger er lebe, desto sicherer werde er in der Überzeugung, kein Volk könne ohne eine positive Religion auskommen, möge diese auch zeitweilig schwächeln. Tocqueville ist denn auch der Auffassung, dass das, was Gobineau als moralische Neuigkeiten verbucht, im Grunde natürliche Symptome einer Zeit sind, in der verstärkt Zweifel über die andere Welt aufkommen, weil der religiöse Glaube an Geltungskraft einbüßt. Da die Sicht auf die jenseitige Welt sich verdunkelt habe, müsse sich die Moral gegenüber den materiellen Bedürfnissen und Vergnügungen der Menschen in der hiesigen Welt empfänglicher zeigen. Die Sanktion der moralischen Gesetze werde infolge dessen zunehmend im irdischen Leben gesucht statt im Jenseits, weshalb die Menschen die verschiedensten Denksysteme erdacht hätten, die allesamt der Doktrin des Interesses angehörten. Je mehr die Menschen die himmlischen Güter aus den Augen verlören, desto mehr hielten sie sich an diejenigen, die ihnen auf der Welt geblieben seien (OC IX: 58). Gobineau geht schließlich in seinem Antwortschreiben dazu über, Tocqueville Inkonsistenz vorzuwerfen. Er wendet sich nicht nur gegen die von Tocqueville verlangte Trennung von puren Maximen der Religion und ihrer geschichtlichen Wirkung mit der ironischen Frage, wie es denn sein könne, dass alle Religionen einen immensen Willen zum Guten an den Tag legten, ohne es auch nur ansatzweise zu bewirken; er fragt auch Tocqueville persönlich, da er ihm anvertraut

hatte, kein Gläubiger mehr zu sein, warum er die Kraft zum Glauben nicht aufbringt:

„Vous êtes un homme grave et réflechi, qui savez toute la conséquence d'une pareille manière de sentir, vous n'abandonnez pas légèrement les idées que d'ailleurs vous venerez, pourquoi donc les abandonnez-vous ?", fragt Gobineau und antwortet: „C'est qu'elles n'ont plus assez d'autorité, assez de force pour s'établir dans votre âme et s'y renfermer ; tout les en met dehors ; la vie pratique, la raison, ce qui est, ce qui n'est pas, tout vous pousse à douter de ce qu'elles vous disent, de ce qu'elles vous imposent." (Ebd. : 65)

Gobineau geht also implizit davon aus, dass das praktische Leben gewissermaßen auf natürlichem Wege der Religion die Kraft rauben und sie früher oder später obsolet machen werde. Dass Tocqueville an der Bedeutung der Religion festhält, obwohl er sich selber als Ungläubiger bezeichnet, kann sich Gobineau nur dadurch erklären, dass er die Religion ähnlich wie Cicero unter rein politischen Nützlichkeitserwägungen betrachtet. Gehe er falsch in der Annahme, fragt Gobineau seinen Briefpartner, „que vous êtes beaucoup moins préoccupé, dans l'admiration que vous inspire le christianisme, de sa verité absolue, que de son utilité politique ?" (ebd.). Doch auch an der politischen Nützlichkeit der Religion meldet der junge Briefpartner deutlich Zweifel an: vielleicht habe die Angst vor Gott einige Menschen davon abgehalten, Brot zu stehlen; aber er frage sich schon, wie viele daran gehindert worden seien, Menschen zu ermorden. Dem wiederum widerspricht Tocqueville in seiner Entgegnung entschieden, obwohl er zu Beginn seinem Assistenten mitteilt, die Diskussion beenden zu wollen, weil sie nicht weiter führe. Die Wirksamkeit der Gesetze, seien sie zivil oder religiös, bestehe nicht darin, belehrt Tocqueville, große Verbrechen zu verhindern, denn diese seien in der Regel Resultate gewaltsamer Leidenschaften und außergewöhnlicher Instinkte, die durch die Gesetze fielen wie durch ein Spinnennetz, sondern das alltägliche Handeln der Menschen zu leiten, ihren Neigungen, Ideen und Sitten eine gewisse Wendung zu geben. Beschränkte man die Aufgabe der religiösen Gesetze nur darauf, seien sie immer noch für alle Gesellschaften unentbehrlich. Er wisse, schreibt Tocqueville, dass es viele Menschen gebe, die sich allmorgendlich ans Fenster setzten in der Erwartung, eine neue Sonne am Horizont begrüßen zu können; doch er sei sich dessen gewiss, dass sie immer vergeblich danach Ausschau halten würden. Er sei eher bereit, an die Heraufkunft einer neuen Religion zu glauben, als daran, dass es die modernen Gesellschaften ohne Religion zu Größe und Reichtum bringen könnten.

2. Funktionen der Religion in der modernen Demokratie

Gobineau traf mit seiner Vermutung, dass Tocqueville die Religion wie Cicero unter rein politischen Nützlichkeitserwägungen betrachte, einen wunden Punkt. Tatsächlich

lässt Tocqueville die Frage nach der religiösen Wahrheit letztlich auf sich ruhen und betrachtet die Religion vom rein menschlichen Gesichtspunkt aus: „Je n'envisage […] les religions que sous un point de vue purement humain" erklärt Tocqueville an einer Stelle des zweiten Demokratiebandes (Tocqueville 1981: 32, Bd. II). Tocqueville thematisiert die Religion in erster Linie – durchaus ähnlich wie Rousseau – im Hinblick auf ihre weltlichen Auswirkungen, wobei er sich mit einer gewissen Einseitigkeit auf ihren segensreichen Einfluss auf das Leben des Individuums und der Gesellschaft konzentriert. Dabei geht Tocqueville davon aus, die religiöse Wahrheitsfrage sei zwar für den einzelnen Menschen von großer Bedeutung, aber nicht für die Gesellschaft. Letztere habe schließlich vom Jenseits weder etwas zu befürchten noch etwas zu hoffen; ihr komme es denn auch weniger darauf an, dass sich alle Bürger zur wahren Religion bekennen, als darauf, dass sie sich überhaupt zu einer Religion bekennen (Tocqueville 1981: 396, Bd. I). Damit ist aber nicht gesagt, Tocqueville halte alle Religionen oder gar dogmatischen Glaubensüberzeugungen gleichermaßen für geeignet, den in der modernen Demokratie angelegten einseitigen Tendenzen und Gefährdungen wirksam entgegen wirken zu können. Er gibt nicht nur den religiösen unter allen dogmatischen Glaubenslehren den Vorzug, sondern auch dem Christentum vor allen anderen Religionen (Tocqueville 1981: 29, Bd. II). Er geht fest davon aus, das Christentum sei am besten geeignet, um die im Zeitalter der Gleichheit stets gefährdete Freiheit und Würde des Menschen in seine Obhut zu nehmen. Dabei versteht sich von selbst, dass diese Überzeugung – sofern sie nicht aus einer „säkularen", an politischen Nützlichkeitserwägungen orientierten Betrachtungsweise des Christentums im Vergleich zu anderen Religionen resultiert – einer parteiischen Auszeichnung des Christentums gleichkommt. Schon aus diesem Grund dürfte die Behauptung problematisch sein, Tocquevilles Herangehensweise an das Religionsthema sei im Sinne Max Webers „wertfrei" und „objektiv".[33] Dagegen spricht streng genommen bereits die Annahme Tocquevilles, die Religion sei dem Menschen ein natürliches Bedürfnis; obwohl diese eine massive historische Evidenz auf ihrer Seite haben dürfte, ist sie weit davon entfernt, objektiv und wertfrei zu sein, weil es nun einmal in der Geschichte eine beträchtliche Anzahl von Menschen gab und bis heute gibt, denen die Religion eben kein natürliches Bedürfnis ist. Dies gilt selbst dann, wenn der Religionsbegriff so weit entleert wird, dass er nur noch eine vage transzendente Hoffnung (auf Unsterblichkeit?) oder einen unbestimmten Glauben in ein höheres Wesen umfasst und bezeichnet. Gegen die Annahme einer objektiven und wertfreien Haltung widerspricht zudem der Umstand, dass der Analytiker explizit von „ religions très fausses et très

33 Der Soziologe Raymond Boudon etwa behauptet, Tocquevilles Analyse der Religionsfrage sei frei von jeglicher Theologie, aber auch von jeglicher Infragestellung der Religion; seine eigene Glaubenshaltung – ein wohltemperierter Agnostizismus – habe in keiner Weise seine Betrachtung religiöser Überzeugungen beeinflusst (Boudon 2005: 33 ff.)

absurdes " spricht und die Religionen wie Islam und Hinduismus mitsamt ihren politischen Implikationen anhand christlicher Maßstäbe beurteilt.[34] Schließlich zeugt auch die These Tocquevilles, die Gleichheitsrevolution sei christlichen Ursprungs, nicht von einer neutralen Betrachtungsweise (ebd.: 30). Obwohl der Analytiker immer wieder versichert, Gottes Pläne nicht erforschen zu können und dem entsprechend die Gleichheit mehr aus Demut vor Gottes unerforschlichem Willen hinnimmt denn aus persönlicher innerer Überzeugung gutheißt, heißt es gegen Ende der Demokratieschrift: „L'égalité est moins élevée peut-être ; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté. *Je m'efforce de pénétrer dans ce point de vue de Dieu, et c'est de là que je cherche à considérer et à juger les choses humaines.*" (Ebd.: 401, Herv. AC.). Es handelt sich letztlich um den Standpunkt des christlichen Gottes, den Tocqueville durchdringen will, um von dort aus die menschlichen Angelegenheiten zu betrachten und zu beurteilen. Tocqueville verwandelt sich aber dadurch nicht in einen Theologen. Dafür hat er dann doch zu sehr die Freiheit und das Glück des Menschen in der hiesigen Welt im Auge. Seine Sorge gilt auch dann vor allem dem irdischen Schicksal des Menschen und seinem Gelingen, wenn sein Blick ins Jenseits abdriftet. Tocqueville ist jedenfalls weit davon entfernt, zu glauben, erst die religiöse Wahrheit mache den Menschen in einem emphatischen Sinne frei (und selig). Ihm geht es in erster Linie darum, dass Menschen nur dann frei und handlungsfähig sein können, wenn sie ohne Diskussion eine Reihe grundlegender dogmatischer Glaubenssätze annehmen, andernfalls sie sich selbst „übernehmen" und paralysieren würden. Deshalb ist es berechtigt, in Tocqueville vor allem einen „säkularen" und liberalkonservativen Analytiker zu sehen, der die religiöse Wahrheit vorrangig unter rein politischen Nützlichkeitserwägungen betrachtet. Gleichwohl ist seine funktionalistische Betrachtungsweise nicht so weit vom religiösen Wahrheitsanspruch des Christentums abgekoppelt, dass er sich mit einer Art säkularen Zivilreligion oder gar mit spiritualistischen Mythen als „Problemlösungen" hätte zufrieden geben können. Tocquevilles Lösungsweg besteht letztlich darin, religiöse Wahrheit und politisches Nutzenkalkül konvergieren zu lassen und die zwischen beiden Ebenen potentiell bestehenden Spannungen tendenziell durch eine Liberalisierung und Moralisierung des Christentums aufzulösen.

Nun aber zu der Frage, was Tocqueville sich im Allgemeinen von „der" Religion in der Demokratie erhofft. Er ist der Überzeugung, dass von allen politischen

---

34 Doris Goldstein schreibt zur methodischen Herangehensweise Tocquevilles: „Overtly, his criteria were those of social utility, but it was in terms of Christian standards that he judged the Eastern religions to be spiritually and morally deficient, and therefore socially deleterious. In short, his functionalism was more apparent than real, since he was unable to seperate his own belief in the superiority of Christian values when he was confronted by alien norms and practices." (Goldstein 1975: 125).

Ordnungen die moderne Demokratie am meisten und dringlichsten auf Religion angewiesen ist, weil sie in ihrem Erfahrungsdispositiv eine Reihe von Gefahren und Risiken für die Freiheit und Würde des Menschen birgt, denen nur Religion wirksam begegnen kann. In seinen verstreuten Überlegungen zur Bedeutung der Religion in der modernen Demokratie lässt sich eine Reihe von Funktionen ausmachen, die Tocqueville der Religion zuweist.

Eine der wichtigsten, wenn gar nicht die wichtigste Erwartung, die Tocqueville an die Religion adressiert, besteht darin, den Menschen im demokratischen Zeitalter zur Freiheit „anzuhalten“. Die Religion hindert den Menschen daran, schreibt Tocqueville einmal, alles zu wagen, indem sie dem menschlichen Verstand ein „heilsames Joch“ auferlegt (ebd.: 31). In dem amerikanischen Demokratielaboratorium hatte er beobachtet, dass der menschliche Geist dank der Herrschaft des Christentums im sittlichen Bereich nie ein unbegrenztes Feld vor sich bemerke; wie kühn er auch sein möge, von Zeit zu Zeit spüre er, dass er vor unpassierbaren Schranken stehen bleiben müsse. Ehe er sich mit seinen verwegensten Vorstellungen ans Werk mache, sehe er sich gezwungen, bestimmte Grundgegebenheiten in Rechnung zu stellen, die ihn hemmen und zurückhalten. Dem entsprechend habe sich bisher in den USA auch niemand gefunden, der die ruchlose politische Maxime vorzuschlagen gewagt hätte, zum Besten der Gesellschaft sei alles erlaubt. Während also das Gesetz dem amerikanischen Volk erlaube, alles zu tun, hindere die Religion es daran, alles auszudenken und verbiete ihm, alles zu wagen (Tocqueville 1981: 398, Bd. I). Auf diese Weise ermögliche die Religion den Menschen einen sinnvollen Gebrauch ihrer Freiheit. Wenn die Dinge sich aber nicht so glücklich fügen wie in den Vereinigten Staaten und es weder im Religiösen noch im Politischen eine Autorität gäbe, die Menschen zur Freiheit „anhält“, womit Tocqueville im Zeitalter der Gleichheit potentiell rechnet, würden die Menschen, befürchtet er, bald ob der unbegrenzten Unabhängigkeit erschrecken. Der Zweifel bemächtige sich der höchsten Bereiche des menschlichen Geistes und lähme alle anderen zur Hälfte. Jeder gewöhne sich an verworrene und veränderliche Kenntnisse in den Dingen, die seine Mitmenschen und ihn selbst am meisten angehen; infolge dessen verteidige man seine Ansichten nur unzulänglich, oder man gebe sie preis, und da man nicht hoffe, die größten Fragen über die Bestimmung des Menschen allein lösen zu können, finde man sich alsbald feige damit ab, daran nicht zu denken. Ein solcher Zustand müsse jedoch unvermeidlich die Seelen zermürben; er schwäche die Spannkraft des Willens und bereitete die Bürger auf die Knechtschaft vor. Da die ständige Unrast aller Dinge die Menschen beunruhige und ermüde, würden sie sich schließlich einen Herrn schaffen und in ihre Knechtschaft einwilligen, damit ein Stück Ordnung und Ruhe in das Leben einkehre. Der liberalkonservative Denker kann sich letzten Endes die Trennung der Religion von der Freiheit nicht vorstellen, ohne dass der Mensch Schaden davontrüge. Er bezweifle, schreibt Tocqueville, dass der Mensch jemals eine völlige religiöse Unabhängigkeit und eine vollkommene politische

Freiheit ertragen könne (Tocqueville 1981: 31, Bd. II). Daher sei er geneigt, zu denken, dass der Mensch, wenn er nicht gläubig sei, hörig werden, und wenn er frei sei, gläubig sein müsse. Folglich könne der Despotismus es sich leisten, auf den Glauben zu verzichten, nicht aber die Freiheit (Tocqueville 1981: 400, Bd. I). Seine kritische Frage, was man denn mit einem Volk tun solle, das als Herr seiner selbst sich dagegen sträube, sich Gott zu unterwerfen, gehört in diesen Zusammenhang. Eine Freiheit und Autonomie, die alle Zügel schießen lässt, ist für Tocqueville keine Freiheit; eine solche dünkt dem Aristokraten, der hier vor allem an das französische Freiheitsexperiment während der großen Revolution und ihren Folgen gedacht haben mag, von vornherein als despotisch.

Indem die Religion der menschlichen Freiheit Zügel anlegt und verhindert, dass der Mensch sich in dem weiten Feld „verliert“, das sich ihm durch die Gleichheit eröffnet, befähigt sie ihn erst überhaupt zu konsistentem und eigenverantwortlichem Handeln. Die Religionen, oder, wie Tocqueville stellenweise allgemeiner formuliert: die dogmatischen Glaubensüberzeugungen stellen demnach eine elementare Voraussetzung des menschlichen Handelns überhaupt dar. Es gebe fast keine menschliche Handlung, so persönlich man sie sich geartet denke, meint Tocqueville, die nicht hervorgehe aus einer sehr allgemeinen Vorstellung, die die Menschen sich von Gott, von seinen Beziehungen zum Menschengeschlecht, vom Wesen der Seele und von ihren Pflichten gegenüber ihren Nächsten machten. Diese allgemeinen Vorstellungen seien unvermeidlich die gemeinsame Quelle alles Übrigen. Deshalb sei es für die Menschen überaus wichtig, in diesen grundlegenden Dingen einen festen Boden unter den Füßen zu bekommen: „Les hommes ont donc un intérêt immense à se faire des idées bien arrêtées sur Dieu, leur âme, leurs devoirs généraux envers leur créateur et leur semblables; car le doute sur ces premiers points livrerait toutes leurs actions au hasard et le condamnerait en quelque sorte au désordre et à l’impuissance.“ (Tocqueville 1981: 29, Bd. II). Allerdings falle es dem Einzelnen, wenn er sich selbst und seiner Vernunft überlassen sei, ungemein schwer, gerade auf diesem Gebiet zu festen Anschauungen zu gelangen. Nur wenigen scharfsinnigen Geistern, die den Alltagssorgen des Lebens völlig enthoben sind, könnten mit großem Aufwand von Zeit und Mühe zu diesen notwendigen Erkenntnissen vorstoßen, wenn überhaupt. Denn oft blieben auch diese Philosophen inmitten des Ungewissen stecken; das natürliche Licht, das sie erleuchtet, drohe ihnen bei jedem Schritt zu erlöschen. Da aber solches Forschen ohnehin die durchschnittlichen Fähigkeiten der Menschen bei weitem übersteige, und selbst wenn die meisten Menschen hierzu imstande wären, ihnen die nötige Muße fehlte, führe an der Religion kein Weg vorbei. Um eine allgemeine Vorstellung von Gott und ihrer Bestimmung zu bekommen, seien die Menschen daher gut beraten, eine religiöse Autorität anzuerkennen. Es sei zwar richtig, dass jeder Mensch, der eine Meinung aus der Hand eines anderen empfängt, seinen Geist unterjoche; es handele sich jedoch in dem Falle um eine heilsame Unterwerfung (servitude salutaire), die es er-

laubt, von der Freiheit einen guten Gebrauch zu machen (ebd.: 16). Von allen dogmatischen Glaubenslehren liefere die Religion auf die Grundfragen des menschlichen Lebens eine klare und dauerhafte Antwort: „Le premier objet, et l'un des pricipaux avantages des religions est", schreibt Tocqueville, „de fournir sur chacune de ces questions primordiales une solution nette, précise, intelligible pour la foule et très durable." (ebd.: 30). Selbst falsche und absurde Religionen könnten dem Glück und der Größe des Menschen in dieser Welt sehr zuträglich sein, wenn sie nur auf die ihn bedrängenden Fragen fest gefügte Antworten gäben und dadurch seinen Geist in geordnete Bahnen lenkten. Tocqueville erblickt also in der Religion eine elementare „Voraus-Setzung" der menschlichen Freiheit, ohne die der Mensch nicht in der Lage sein kann, verantwortlich und sittlich zu handeln. Seine Erwartung geht dahin, die Religion möge dem Menschen einen sittlichen Gebrauch von der Freiheit beibringen und dadurch die Demokratie moralisieren. „Les américains montrent, par leur pratique, qu'ils sentent toute la nécessité de moraliser la démocratie par la religion" schreibt Tocqueville und fügt hinzu: „Ce qu'ils pensent à cet égard sur eux-mêmes est une verité dont toute nation démocratique doit être pénetrée" (ebd.: 180). Ähnlich wie Rousseau betrachtet er die Religion denn auch als eine unabdingbare Bedingung der Möglichkeit von Moral und Sittlichkeit. Bereits in der Einleitung des ersten Demokratiebandes schreibt er, dass die Freunde der Freiheit sich beeilen sollten, die Religion zu Hilfe zu rufen, denn sie müssten wissen, dass man die Herrschaft der Freiheit nicht ohne die der Sitten und die Sitten nicht ohne den Glauben begründen könne (Tocqueville 1981: 67, Bd. I). An anderer Stelle bemerkt Tocqueville, es dürfte immer schwierig bleiben, einem Menschen, der nicht sterben will, rechtes Leben beizubringen, so sehr man sich auch bemühe, die Nützlichkeit der Tugend aufzuzeigen; denn es gebe nun einmal eine große Zahl von Lebensopfern, die ihre Belohnung nur im Jenseits finden könnten (Tocqueville 1981: 157, Bd. II). Die Religionen, von denen die meisten lediglich einfache und praktische Mittel darstellten, den Menschen die Unsterblichkeit der Seele zu lehren, seien nicht zuletzt auch deshalb einem demokratischen Gemeinwesen eine wertvolle Stütze (ebd.: 181).

Darüber hinaus sieht Tocqueville eine Reihe konkreter Gefährdungen und Fehlentwicklungen in der modernen Demokratie am Werke, vor denen er zu warnen nicht müde wird und gegen die er abermals die Religionen als Heilmittel ins Feld führt; sein Gedanke lautet auch hier, die Religionen sollten die einseitigen Tendenzen der modernen Demokratie korrigieren, damit die Freiheit und die Würde des Menschen keinen Schaden erleide. Eine der wichtigsten Fehlentwicklungen der modernen Demokratie besteht für Tocqueville in der Vereinzelung der Menschen. Zu ihrer Bezeichnung führt Tocqueville erstmals in einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes den Begriff „individualisme" ein (ebd.: 125). Der demokratische Individualismus sei, warnt Tocqueville dort, nicht zu verwechseln mit dem Egoismus. Der Egoismus sei als Laster ebenso alt wie die Welt, der Individualismus da-

gegen sei demokratischen Ursprungs und entwickle sich mit der voranschreitenden Gleichheit fort; der Egoismus bringe als blinder Instinkt bei dem Menschen eine leidenschaftliche und übertriebene Eigenliebe hervor, die ihn dazu verleite, alles nur auf sich zu beziehen und sich selbst allem vorzuziehen; der Individualismus hingegen sei eine durchdachte und friedliche Haltung, die jeden Bürger geneigt mache, sich von der Masse seinesgleichen zu isolieren und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abseits zu halten; so überlasse der Einzelne gerne die Gesellschaft sich selbst, wenn er sich nur eine kleine Gesellschaft zum eigenen Gebrauch geschaffen hat. Während der Egoismus alle Keime der Tugend ersticke, ersticke der Individualismus zunächst nur die Keime der staatsbürgerlichen Tugend; später jedoch greife er auf die Dauer alle anderen an und zerstöre sie, um endlich im Egoismus zu enden. Während in aristokratischen Gesellschaften aufgrund der hierarchischen Ordnung jeder gezwungen sei, mit anderen Menschen Bande zu knüpfen und auf diese Weise Gemeinschaften entstünden, sei dies in demokratischen Völkern nicht mehr selbstverständlich. Denn im Zeitalter der Gleichheit dehne und lockere sich allmählich das Band der zwischenmenschlichen Gefühle, was zur Folge habe, dass die Pflichten des Individuums gegenüber dem Menschengeschlecht deutlicher würden, dafür aber die Hingabe an einzelne Menschen seltener. Da die Gleichheit eine gesellschaftliche Dynamik in Gang setzt, die alles in ihren Strudel zieht, änderten sich die Verhältnisse der Menschen rasch; infolge dessen reiße ständig die Kette der Zeit und die Spur der Generationen verwische sich in den Demokratien. Die Menschen im demokratischen Zeitalter seien niemandem etwas schuldig und erwarteten von niemandem etwas. Die Aristokratie habe aus allen Staatsbürgern eine große Kette geschmiedet, deren Glieder vom Bauern bis zum König reichte; die Demokratie habe diese Kette zerrissen und jedes Glied isoliert. Die Demokratie werfe den Menschen ständig auf sich zurück und drohe, ihn gänzlich in die Einsamkeit seines Herzens einzusperren.

Angesichts der Gefahr der Beziehungslosigkeit und dem Fehlen eines festen „lien commun“[35] zwischen Menschen drängt sich die Frage auf, ob, und wenn ja, wie überhaupt im demokratischen Zeitalter eine politische Gesellschaft entstehen und Bestand haben könnte. Einmal abgesehen von der Sprache, die Tocqueville gleich im zweiten Kapitel des ersten Demokratiebandes als das stärkste und dauerhafteste einigende Band zwischen Menschen bezeichnet, wird die Notwendigkeit von gemeinsamen Glaubensüberzeugungen betont: „Or, il est facile de voir qu'il n'y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables, ou plutôt il n'y

35 In einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes, in dem Tocqueville der Frage nachgeht, wie die Amerikaner die Auswüchse des Individualismus durch politische Freiheit bekämpfen, heißt es: „L'égalité place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun.“ (1981: 131, Bd. II).

en a point qui subsistent ainsi ", schreibt Tocqueville, „ car, sans idées communes, il n'y a pas d'action commune, et, sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social. " (Ebd.: 15). Dabei sollen die Grundideen möglichst aus derselben Quelle geschöpft sein, wofür letztlich nur die Religion in Frage kommt. Die Religion soll dem demokratischen Individualismus, der die Fundamente des gesellschaftlichen Zusammenlebens tendenziell unterhöhlt, entgegenwirken: sie soll die Menschen durch gemeinsame Überzeugungen zusammenführen du zusammenhalten; sie soll die Menschen dazu bringen, sich nicht nur um sich selbst zu kümmern, indem sie ihnen Pflichten gegenüber anderen Menschen und dem Menschengeschlecht auferlegt (ebd.: 31). Im Hintergrund steht die Überzeugung Tocquevilles, dass Menschen nur zu ihrem eigenen Schaden aneinander vorbei gehen, denn nur durch die gegenseitige Wirkung aufeinander könnten sie ihre Gefühle und Ideen erneuern, ihr Herz ausweiten und ihren Geist entfalten (ebd.: 140). Von daher rührt übrigens auch das starke Interesse Tocquevilles an dem bürgerlichen Vereinswesen in den demokratischen Gesellschaften.

Neben dem Individualismus kommt Tocqueville auf den Materialismus als eine weitere einseitige Tendenz des demokratischen Zeitalters zu sprechen, die von der Religion korrigiert werden sollte. Die Gleichheit, die viel Gutes in die Welt bringt, meint Tocqueville, wecke in den Menschen auch sehr gefährliche Neigungen; die Vereinzelung sei eine davon, die Förderung einer unmäßigen Liebe zu materiellen Genüssen eine andere. Der ausgeprägte Sinn für Wohlstand sei gleichsam das hervorstechende und untilgbare Merkmal des demokratischen Zeitalters; die Liebe zum Wohlergehen sei eine demokratische „passion-mère", die von der Religion zwar nicht ausgerottet, wohl aber gezügelt und geläutert werden könnte: „La principale affaire des religions " schreibt Tocqueville „est de purifier, de régler et de restreindre le goût trop ardent et trop exclusif du bien-être que ressentent les hommes dans les temps d'égalité […] Elles ne réussiront point de détourner les hommes de l'amour des richesses ; mais elles peuvent encore leur persuader de ne s'enrichir que par des moyens honnêtes." (Ebd.: 36). Die Menschen könnten ihre besondere Wertschätzung materieller Genüsse sogar mit einer Art religiöser Moralität kombinieren, um in dieser Welt möglichst gut abzuschneiden, ohne damit auf die Chancen der anderen Welt zu verzichten (ebd.: 166). Das Herz des Menschen habe eben mehr Weite, als man vermutet; es könne in sich gleichzeitig den Sinn für die irdischen Güter und die Liebe zu denen des Himmels einschließen; zuweilen scheine es sich heftig dem einen von beiden zu verschreiben, doch vergesse es nie lange, an das andere zu denken (ebd.: 183). In einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes, in dem es um die Frage geht, weshalb gewisse Amerikaner einem exaltierten Spiritualismus anhingen, prognostiziert Tocqueville, man könne darauf gefasst sein, dass es wenn der Sinn der großen Mehrheit des Menschengeschlechts sich jemals ausschließlich der Jagd nach materiellen Gütern hingeben sollte, früher oder später auch Menschen geben werde, die darauf einseitig reagieren, indem sie sich mit aller

Kraft einer geistigen Welt verschreiben (ebd.: 170). Tocqueville geht von einer Art dialektischen Beziehung zwischen zwei extremen Orientierungen aus, die beide für sich genommen der menschlichen Natur Gewalt antun und deshalb Gegenreaktionen hervorrufen. Für den Menschen wäre es aber gesünder, er hielte zwischen Himmel und Erde eine Balance. Da Tocqueville die Gefahr, dass der Mensch in den demokratischen Gesellschaften seine Blicke nur noch auf die Erde richtet, größer einschätzt, ruft er auch hier die Religion zu Hilfe; sie soll ihn davor bewahren, sich an die irdische Welt und ihre Güter zu verlieren, indem sie ihn an die andere Welt erinnert. Denn: „Il n'y a point de religion qui ne place l'objet des désirs de l'homme au-delà et au-dessus des biens de la terre, et qui n'élève naturellement son âme vers des regions fort supérieures à celles de sens." (ebd.: 31). Das wirksamste Heilmittel gegen die „gefährliche Krankheit" des Materialismus sieht Tocqueville in den religiösen Lehren von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ohnehin seien die meisten Religionen nichts anderes als allgemeine und einfache Mittel, meint Tocqueville, den Menschen die Unsterblichkeit der Seele zu lehren; darin liege gerade der größte Vorzug der religiösen Glaubenslehren für ein demokratisches Volk (ebd.: 181). Jedenfalls dürfe der Mensch nicht dahin kommen, zu glauben, alles sei nur Materie. Wenn er in diesem Glauben sein Leben friste und darin dem Wohlergehen nachjage, werde er früher oder später mit seinen sublimen Fähigkeiten verkümmern.

Eine weitere Gefährdung der Demokratie besteht Tocquevill zufolge darin, dass die Menschen zu sehr auf die Gegenwart fixiert sind und ihnen der Sinn für die Zukunft („goût pour l'avenir") abhanden kommt. In den Zeiten der Gleichheit und des Zweifels bestünde die Gefahr, dass die Menschen den Glauben an ein Leben nach dem Tode verlieren und sich von der Zukunft allmählich abwenden; es sei zu befürchten, dass die Menschen sich fortwährend ihren zufälligen Tagesgelüsten überlassen und dabei auf alles Große und Dauernde verzichten, weil solches nicht ohne lange Mühen zu erringen ist. Die Schwankungen und Wechselhaftigkeit des menschlichen Glückes würden die Menschen zu dem Glauben verleiten, das Glück könne rasch, leicht und mühelos erworben werden. Auch deshalb würde es ihnen schwer fallen, in längeren Zeiträumen zu denken und zu hoffen. Daher werden sie geneigt sein, befürchtet Tocqueville, sich von der Gegenwart und ihren kleinen Segnungen gefangen nehmen zu lassen. Von dem Augenblick an, da die Menschen nicht mehr an ein ewiges Leben glaubten, handelten sie so, als hätten sie nur noch einen einzigen Tag zu leben und bestünden mit Nachdruck auf die unverzügliche Erfüllung jedes noch so geringen Wunsches in der Gegenwart (ebd.: 188). Infolge dessen begegnen sie der Zukunft und ihren Sorgen mit einer „indifférence complète et brutale". Auch gegen diese Gefahr in demokratischen Gesellschaften ruft Tocqueville die Religion zu Hilfe: „Les religions donnent l'habitude générale de se comporter en vue de l'avenir. En ceci elles ne sont pas moins utiles au bonheur de cette vie qu'à la félicité de l'autre. C'est un de leurs plus grands côtés politiques." (Ebd.:

187). Religiöse Völker hätten das Ziel des Lebens jenseits des irdischen Lebens angesiedelt und damit so dauerhafte Dinge vollbracht, dass man sich fragen müsse, ob sie durch ihre Beschäftigung mit dem Jenseits nicht das große Geheimnis des Gelingens in der hiesigen Welt gefunden haben. Weil Tocqueville selber daran glaubt, dass dem so ist, ist er bemüht, die Demokratie an dem Geheimnis der Religion teilhaben zu lassen.

Wenn das Schicksal der modernen Demokratie auf Gedeih und Verderb mit dem der Religion verbunden ist, stellt sich die Frage, wie Tocqueville den Fortbestand des religiösen Glaubens in einer Demokratie sichern will, in der die Menschen – wie er selbst betont – nur sehr bedingt die Bereitschaft aufbringen, zu glauben, weil sie sich durch die Gleichheit ermächtigt fühlen, die Wahrheit zunächst in sich selbst und in ihresgleichen zu suchen (ebd.: 16). Die Gleichheit erzeuge in den Menschen eine instinktive Ungläubigkeit gegenüber dem Übernatürlichen und führe dazu, dass sie eine sehr hohe und oft übertriebene Vorstellung von der menschlichen Vernunft hegten; jeder verlasse sich nur auf sein eigenes Licht und setze seinen Stolz darein, sich über alles Mögliche eigene Glaubensansichten zu bilden. Es sei denn auch vorauszusehen, dass die demokratischen Völker nicht leicht an göttliche Missionen glauben und neue Propheten auslachen würden.[36] Tocqueville geht davon aus, dass die Gleichheitsrevolution zu Religionsskepsis und Atheismus führen wird, auch wenn deren Einfluss auf die religiöse Erfahrungsweise des Menschen nicht damit begrenzt ist; denn sie kann gleichzeitig zu Humanitätsglauben führen, pantheistische Glaubensformen begünstigen, die Verwandlung von Offenbarungsreligionen in die öffentliche Meinung der Mehrheit verursachen oder aber die Konzentration auf die dogmatischen Wahrheitsgehalte einer Religion zulasten ihres rituellen „Beiwerkes“ bewirken.

---

36 Insofern wird Marcel Gauchet Tocqueville nicht gerecht, wenn er ihm in seiner erstmals 1980 veröffentlichten Abhandlung mit dem Titel „Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques“ den Vorwurf macht, nicht gesehen zu haben, dass in der demokratischen Gesellschaft eine machtvolle Dynamik der Infragestellung im Gang ist, die die Individuen letztlich vom Glauben und Göttlichen wegführt. Für Tocqueville ist dies allerdings nur eine Tendenz im demokratischen Zeitalter, deren Wirkung von anderen Tendenzen ausbalanciert oder auch übertrumpft werden könnte. Er ist jedenfalls weit entfernt davon, mit Gauchet zu glauben, dass „c'est dans le dispositif social même qu'est marquée la disparition de dieu“, wonach die Entwicklung der Demokratie in ihrer „natürlichen Schwerkraft“ früher oder später zum Grab der Religionen werden müsste (Gauchet 2005: 339). Tocqueville hätte wohl in dieser gewagten These Gauchets nichts anderes als eine geschichtsphilosophische Spekulation auf Kosten der Freiheit des Menschen erblickt.

Abgesehen davon, dass Tocqueville die Erklärungskraft der demokratischen Gleichheitsrevolution auch an dieser Stelle auf Kosten anderer Faktoren wie etwa die Deutungsmacht der Wissenschaften oder die Auswirkungen des Industrialismus überschätzt, bleibt die Frage, wie Tocqueville den Fortbestand des religiösen Glaubens in einer Demokratie sichern will. Tatsächlich hat der Denker selbst diese Frage in seinem Hauptwerk mehrfach aufgeworfen und sich nicht gelassen zurückgelehnt in der zuversichtlichen Erwartung, die Menschen würden schon den Weg zum Glauben finden, weil die Religion nun einmal zu ihrer Natur gehört. Für Tocqueville ist zwar die Religion dem Menschen ein natürliches Bedürfnis und der Unglaube eine Art Unfall (Tocqueville 1981: 403, Bd. I). Doch dieser anthropologischen These hat er wohl selber nicht ganz über den Weg getraut. Er wusste ja nicht zuletzt aus persönlicher Erfahrung, dass man Religion nicht verschreiben kann wie eine Arznei und zum Glauben mehr gehörte als der Wille dazu. Im Allgemeinen jedoch dürfte das allmähliche Bröckeln der Fundamente des religiösen Glaubens in der französischen Gesellschaft seiner Zeit Tocqueville Anlass zu der bangen Frage gegeben haben, wie die Religion in Zeiten der Demokratie erhalten werden könnte. Er sieht im postrevolutionären Frankreich, dass die Gleichheit der Bedingungen in den Menschen eine oft übertriebene Wertschätzung der Vernunft entstehen lässt und dadurch ihnen eine instinktive Ungläubigkeit gegenüber dem Religiösen einpflanzt. Im Briefdialog mit Gobineau spricht Tocqueville von natürlichen Symptomen einer Zeit, in der verstärkt Zweifel über die andere Welt aufkommen, weil der religiöse Glaube an Geltungskraft einbüßt.

Auf den ersten Blick scheint Tocqueville in den USA geradezu ein Gegenbeispiel zu französischen Tendenzen der Säkularisierung erblickt zu haben. Amerika sei der Ort in der Welt, erklärt Tocqueville, wo die christliche Religion am meisten wirkliche Macht über die Seelen der Menschen bewahrt habe; wie nützlich und natürlich die Religion den Menschen sei, zeige sich nicht zuletzt daran, dass das Land zugleich das aufgeklärteste und das freieste sei (ebd.: 396). Er zeigt sich jedenfalls von der religiösen Lebendigkeit der amerikanischen Gesellschaft dermaßen beeindruckt, dass er durch sie den schlagenden Gegenbeweis zur Säkularisierungsthese der fortschrittsgläubigen Philosophen des 18.Jahrhunderts als erbracht ansieht: „Les philosophes du XVIIIe siècle expliquaient d'une façon tout simple l'affaiblissement graduel des croyances. Le zèle religieux, disaient-ils, doit s'étendre à mesure que la liberté et les lumières augmentent. Il est fâcheux que les faits ne s'accordent point avec cette theorie.“ (ebd.: 401). Sieht man aber genauer hin, so zeigt sich, dass Tocqueville ein durchaus ambivalentes Bild von der amerikanischen Religiosität zeichnet. Noch im selben Kapitel heißt es: „Il est permis de penser qu'un certain nombre d'Américains suivent, dans le culte qu'ils rendent à Dieu, leurs habitudes plus que leurs convictions. Aux Etats-Unis d'ailleurs le souverain est religieux, et par conséquent l'hypocrisie doit être commune “. Zudem konstatiert Tocqueville im zweiten Demokratieband, dass

nicht die Religion den Eigennutz in den Griff bekommt, sondern der Eigennutz sich der Religion bemächtigt (Tocqueville 1981: 159, Bd. II). Mit feinem Gespür nimmt Tocqueville wahr, wie das rationale Nutzenkalkül auf die Gottesfürchtigkeit abfärbt. Dies wiederum hat zur Folge, dass das Christentum in den USA nicht mehr als offenbarte Wahrheit vorherrscht, sondern zur öffentlichen Meinung verkommt. Soweit diese Verwandlung nur auf Kosten der Tiefe und Echtheit des religiösen Empfindens gehen kann, ist also auch die amerikanische Gesellschaft von Tendenzen der Verweltlichung nicht frei. Durch diese kritische Einschätzung der amerikanischen Religiosität bekommt die Frage, wie die Religion in der Demokratie fortzubestehen vermag, eine allgemeine Relevanz. Wiewohl unser Autor sich in mehreren Anläufen auf die Suche nach einer Antwort begibt, macht er aus seiner Ratlosigkeit keinen Hehl. In dem ersten Demokratieband gesteht er sie mit den Worten:

„J'ignore ce qu'il faudrait faire pour rendre au christianisme d'Europe l'énergie de la jeunesse. Dieu seul le pourrait ; mais du moins il dépend des hommes de laisser à la foi l'usage de toutes les forces qu'elle conserve encore." (Tocqueville 1981: 408, Bd. I). Und in dem zweiten Band heißt es: „S'il est facile de voir que c'est particulièrement dans les temps de démocratie qu'il importe de faire régner les opinions spiritualistes, il n'est pas aisé de dire comment ceux qui gouvernent les peuples démocratiques doivent faire pour qu'elles y règnent." (Tocqueville 1981: 183, Bd. II).

Aus dieser schwierigen analytischen Lage behilft sich Tocqueville zunächst mit der Empfehlung an den Regierenden, selbst möglichst jeden Tag so zu handeln, als ob sie an Gott glauben würden; durch die strikte Befolgung der religiösen Moral in den politischen Angelegenheiten sei es noch am ehesten möglich, den Bürgern Respekt vor religiösen Überzeugungen beizubringen und zur Wirksamkeit der Religion beizutragen. Dieser „machiavellistische" Rat zeigt freilich, wie weit Tocqueville den politischen Nutzen von der religiösen Wahrheit zu lösen bereit war. An anderer Stelle macht er eher einen Schritt in Richtung Rousseau, wenn er dem Staat die Aufgabe zuweist, durch Gesetze auf die Entstehung einer patriotischen Gesinnungstüchtigkeit hinzuwirken:

„Il ne dépend pas des lois de ranimer les croyances qui s'éteignent: mais il dépend des lois d'intéresser les hommes aux destinées de leur pays. Il depend des lois de réveiller et de diriger cet instinc vague de la patrie qui n'abandonne jamais le cœur de l'homme, et en le liant aux pensées, aux passions, aux habitudes de chaque jour, d'en faire un sentiment réflèchi et durable. Et qu'on ne dise point qu'il est trop tard pour le tenter ; les nations ne vieillissent point de la même manière que les hommes. Chaque génération qui naît dans leur sein est comme un peuple nouveau qui vient s'offrir à la main du législateur." (Tocqueville 1981: 162, Bd. I)

Darüber hinaus nennt Tocqueville eine Reihe von Bedingungen, die die Religionen beachten sollten, wenn sie im demokratischen Zeitalter fortbestehen wollen. Im Allgemeinen, bemerkt Tocqueville, werde ihre Macht von der Art ihrer Glaubenslehre, die sie verkünden, von den Verpflichtungen, die sie Menschen auferlegen und von den äußeren Formen, die sie annehmen, abhängen (ebd.: 32,).

Die Religionen sollten im demokratischen Zitalter darauf achten, dass sie sich nicht unnötig mit der öffentlichen Meinung anlegen; denn diese sei die erste und unwiderstehlichste Macht in einer Demokratie. Der Glaube an die öffentliche Meinung werde in der Demokratie die Rolle einer Art Religion übernehmen, deren Prophet die Majorität sein werde (Tocqueville 1981: 18, Bd. II). Es gibt außer ihr keine Macht, warnt Tocqueville, die stark genug wäre, um ihren Schlägen lange zu widerstehen. Die Religionen sollten sich überhaupt bemühen, gegen die allgemein geltenden Ansichten und die dauernden Interessen der Masse nicht zu verstoßen – zumal gegen die leidenschaftliche Liebe zum Wohlstand, die zu den hervorstechenden Merkmalen des demokratischen Zeitalters gehöre. Es sei davon auszugehen, dass eine Religion, die diese Grundleidenschaft auszurotten versuchte, selber der Zerstörung anheim falle. Da die Menschen im demokratischen Zeitalter sich sehr ungern Formen unterwerfen, sei es auch wichtig, dass die Religionen ihre Andachtsübungen nicht unnötig vermehren. Im Gegenteil: sie sollten, rät Tocqueville, ihre Zeremonien und Riten möglichst auf das begrenzen, was für die Fortdauer und Tradierung des Dogmas unbedingt nötig ist. Eine Religion, die in Zeiten der Gleichheit von Menschen an kleinlichen und starren Bräuchen festhielte, werde sich bald auf eine Schar leidenschaftlicher Eiferer inmitten einer ungläubigen Menge zusammenschrumpfen sehen, warnt Tocqueville. Auch in einer Religion wie Katholizismus, bei der Form und Inhalt des Glaubens so eng verbunden seien, müsse es möglich sein, auf die Bedürfnisse der jeweiligen Zeit Rücksicht zu nehmen. Man müsse eben sorgsam unterscheiden zwischen den Hauptüberzeugungen bzw. Glaubenssätzen einer Religion, und den zusätzlichen Begriffen, die sich daran knüpfen. Die Religionen dürften in den ersten keine Konzessionen an die Zeit machen, ohne ihre Gewissheit einzubüßen; doch müssten sie sich hüten, sich in gleicher Weise an die zweiten zu binden in einem Zeitalter, wo alles beständig seinen Platz verändert und der menschliche Geist sich ungern festlegen lässt. Damit ist auch schon angedeutet, dass Tocqueville in der Trennung von Staat und Kirche eine unabdingbare Voraussetzung für den Fortbestand der Religion in der Demokratie erblickt.

3. Die Trennung von Staat und Kirche

Tatsächlich thematisiert und begründet Tocqueville die Trennung von Staat und Kirche nicht etwa als eine Gewissensforderung der gläubigen Bürger oder als eine pragmatische Konsequenz des religiösen Pluralismus, sondern in erster Linie als ei-

ne kluge Überlebensstrategie des Christentums im demokratischen Zeitalter. Das Christentum solle sich einer direkten Einmischung in die Regierung enthalten, um sich nicht allzu sehr an weltliche Güter und Segnungen zu verlieren und sich dadurch angreifbar zu machen. Die Religion soll sich gewissermaßen als Akteur in die „Zivilgesellschaf" begeben und sich dort hinter einer schützenden Distanz verschanzen; sie solle sich auf ihre „wesentliche Aufgabe" konzentrieren, die Tocqueville darin sieht, den ewigen Fragen des menschlichen Daseins bleibende Antworten zu geben und das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit zu stillen. Wenn die Religion an der „legitimen Macht" ihrer zeitlosen Wahrheitsbotschaft keinen Schaden nehmen will, müsse sie auf die künstliche und materielle Macht verzichten, die politische Gesetze ihr durch Zwang und Terror verschaffen:

„Aussi longtemps qu'une religion trouve sa force dans des sentiments, des instincts, des passions qu'on voit se reproduire de la même manière à toutes les époques de l'histoire, elle brave l'effort du temps, ou du moins elle ne saurait être détruite que par une autre religion. Mais quand la religion veut s'appuyer sur les intérêts de ce monde, elle devient presque aussi fragile que toutes les puissances de la terre. Seule, elle peut espérer l'immortalité ; liée à des pouvoirs éphémères, elle suit leur fortune, et tombe souvent avec les passions d'un jour qui les soutiennent. En s'unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc contracter qu'une alliance onéreuse. Elle n'a pas besoin de leur secours pour vivre, et en les servant elle peut mourir" (Tocqueville 1981: 404/05, Bd. I)

Es liegt auf der Hand, dass Tocqueville auch hier französische und amerikanische politische Erfahrungen „verarbeitet" und daraus die Lehre der Trennung von Staat und Kirche zieht. Die zweite warnende Aussage seines letzten Satzes, die Religion könne sterben, wenn sie politischen Mächten allzu bereitwillig dient, bezieht sich auf die französischen Erfahrungen mit dem Katholizismus. Nicht von ungefähr hatte Tocqueville in *L'ancien régime et la révolution* mit einigem Aufwand zu zeigen versucht, dass die Revolution keineswegs notwendig in einer gewaltsamen Konfrontation mit der katholischen Kirche enden musste, wie viele behauptet hatten; denn die Feindschaft der Revolution habe im Grunde nicht der Religion, sondern der Kirche als politischer Institution gegolten, die eine privilegierte Machtstellung im Gefüge der alten Gesellschaft eingenommen und überhaupt sich in unerlässlichem Ausmaße auf das weltliche Geschäft eingelassen habe (Tocqueville 1988: 102); die Kirche habe mehr als politische Parteimeinung denn als religiöse Irrlehre wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen; das Christentum sei in Verruf geraten, nicht weil die Priester sich anmaßten, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherren, Administratoren in dieser Welt waren. Das Christentum habe in Europa leider zugelassen, eng mit den weltlichen Mächten verknüpft zu werden; heute stürzten diese Mächte, und es liege unter ihren Trümmern wie ein Lebendiger begraben (Tocqueville 1981: 408, Bd. I).

Auf Frankreich gemünzt, schreibt Tocqueville, der religiöse Glaube werde heimlich unterwühlt von philosophischen Lehren, die die Falschheit einer Religion behaupten ohne die Wahrheit einer anderen zu begründen. Infolge dessen ließen die Menschen den Gegenstand ihrer teuersten Hoffnungen wie aus Vergesslichkeit fahren; sie wenden sich von ihrem einstmals geliebten Glauben ab, um einem Zweifel zu folgen, der sie früher oder später in die Verzweiflung stürze. Die erste Aussage des letzten Satzes, die dahin lautet, dass die Religion zum Leben die Unterstützung politischer Mächte nicht benötige, ist hingegen auf die Situation und Erfahrung der USA gemünzt. In den Vereinigten Staaten habe er noch keinen einzigen Menschen („prêtre ou laïque") getroffen, berichtet der Reisende begeistert, der die religiöse Lebendigkeit des Landes nicht auf die völlige Trennung von Kirche und Staat zurückführen würde (ebd.: 402). Die Akzeptanz der Trennung beim Klerus reiche sogar soweit, dass ihre Mitglieder mit einem gewissen Berufsstolz der politischen Macht und ihren Trägern fernblieben; einige Staaten hätten den Klerikalen ohnehin per Gesetz den Weg zu einer politischen Karriere versperrt. Tocqueville zitiert in einer Fußnote den entsprechenden Artikel der Verfassung von New York, dessen Wortlaut tatsächlich aufschlussreich ist:

„Da die Prediger des Evangeliums durch ihren Beruf dem Gottesdienst geweiht sind und ihnen die Führung der Seelen aufgetragen ist, sollen sie in der Ausübung dieser wichtigen Pflichten nicht gestört werden; infolge dessen kann kein Prediger des Evangeliums oder Priester, welcher Sekte immer er angehöre, irgendwelche öffentlichen Ämter, bürgerliche oder militärische, bekleiden."

Die Trennung zwischen Religion und Politik erfolgt hier aus protestantischem Impetus heraus; sie wird begründet durch eine hohe Wertschätzung der religiösen Aufgaben. Dies geht auch aus der Feststellung Tocquevilles hervor, in den Staaten, in denen es keine gesetzliche Regelung existiert, sorge die öffentliche Meinung dafür, dass die Prediger sich dem Gottesdienst und der Seelsorge widmen. Denn damit ist abermals der protestantische Rechtfertigungshintergrund der Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten angesprochen, wenn wir bedenken, dass die öffentliche Meinung damals wie heute zumindest implizit von protestantischem Gedankengut durchtränkt sein dürfte.

Eben dieses protestantisch geprägte Trennungsmodell will Tocqueville – ungeachtet der unterschiedlichen religiösen Traditionen und politischen Gegebenheiten – auf Europa bzw. Frankreich und die katholische Kirche übertragen, um die Religion aus dem Würgegriff des Staates zu befreien. Er stellt mit Bedauern fest, dass fast in allen christlichen Völkern der Gegenwart die Religion in die Hände der Regierung zu fallen drohe; nicht dass die Herrscher sehr darauf erpicht wären, selber das Dogma festzulegen; sie bemächtigten sich aber immer mehr und mehr des Willens dessen, der es erläutert: sie nähmen der Geistlichkeit ihren Besitz weg, wiesen ihr

ein Gehalt an, wendeten ihren Einfluss zu ihrem alleinigem Vorteil; sie machten aus dem Priester einen ihrer Beamten und Diener, um mit seiner Hilfe ins tiefste Seeleninnere der Menschen zu dringen (Tocqueville 1981: 371, Bd. II). Doch ist der liberale Denker dermaßen überzeugt von den Gefahren, denen sich die Glaubenslehren aussetzen, wenn ihre Verkünder sich in die politischen Angelegenheiten einmischen, dass er die Priester lieber im Heiligtum einsperren als aus ihm heraus lassen möchte (ebd.: 183). Zumal in einer Demokratie, in der die Macht von Hand zu Hand geht und eine allgemeine Unbeständigkeit vorherrscht, sollte die Religion sich hüten, warnt Tocqueville, sich in die Arme der politischen Macht zu werfen; sie vermehre vielleicht dadurch kurzfristig ihre Macht über einige Menschen, verliere aber dafür die Hoffnung, über alle zu herrschen. Tocqueville schreibt:

„ A mesure qu'une nation prend un état social démocratique, et qu'on voit les sociétés pencher vers la république, il devient de plus en plus dangereux d'unir la religion à l'autorité ; car les temps approchent où la puissance va passer de main en main, où les théories politiques se succéderont, où les hommes, les lois, les constitutions elle-même disparaitront ou se modifieront chaque jour, et cela non durant un temps, mais sans cesse. L'agitation et l'instabilité tiennent à la nature des républiques démocratiques, comme l'immobilité et le sommeil forment la loi des monarchies absolues." (Ebd.: 405)

Demnach könnte zwar eine Staatskirche in einer Monarchie durchaus zur Festigung des politischen Herrschaftsanspruchs beitragen; in einer demokratischen Republik hingegen sei jedoch eine Trennung von Staat und Kirche unvermeidbar. Die Religion solle sich damit begnügen, das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit und Ewigkeit zu stillen, und nicht der politischen Versuchung erliegen; andernfalls gehe sie das Risiko ein, vom menschlichen Drang nach geistiger Unabhängigkeit und Selbstbehauptung in der Demokratie umgestoßen zu werden. Da es in Zeiten der Aufklärung und der Gleichheit dem menschlichen Geist ohnehin widerstrebe, dogmatische Glaubenshaltungen anzunehmen, sei es überaus wichtig, dass die Religionen die ihnen zugewiesenen Grenzen nicht überschritten; wenn sie nämlich ihre Herrschaft über die „religiösen Dinge" hinaus auszudehnen trachteten, liefen sie Gefahr, ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren: „[…] en voulant étendre leur pouvoir plus loin que les matières religieuses, elles risquent de n'être plus crues en aucune matière" (Tocqueville 198: 32, Bd. II). Sie müssten also sorgsam den Umkreis abstecken, innerhalb dessen sie den menschlichen Geist festlegen und jenseits dessen sie ihn ganz sich selbst überlassen wollen.

In diesem Zusammenhang bedient sich Tocqueville eines Vergleiches zwischen Christentum und Islam hinsichtlich ihrer Anpassungsfähigkeit an das demokratische Zeitalter: „Mahomet a fait descendre du ciel, et a placé dans le Coran, non seulement des doctrines religieuses, mais des maximes politiques, des lois civiles et criminelles, des théories scientifiques. L'Evangile ne parle, au contraire, que des rap-

ports généraux des hommes avec Dieu et entre eux. Hors de là, il n'énseigne rien et n'oblige à rien croire." (Ebd.). Analog dazu heißt es in einer Briefäußerung aus dem Jahr 1844:

„Quand Mahomet n'aurait commis que la faute de joindre intimement un corps d'institutions civiles et politiques à une croyance religieuse, de façon à imposer au premier l'immobilité, qui est dans la nature des Saoudis, c'en eût été assez pour vouer dans un temps donné ses sectateurs à une infériorité d'abord et ensuite à une ruine inévitable. La grandeur, et la sainteté du christianisme, est de n'avoir au contraire entrepris de règner que dans la sphère naturelle des religions, abandonnant tout le reste aux mouvements libres de l'esprit humain" (Tocqueville 2007: 69)

Dieser dogmatische Unterschied allein genüge, um zu zeigen, dass der Islam in Zeiten der Aufklärung und der Demokratie nicht lange herrschen könne, wogegen das Christentum in solchen Zeiten fortzudauern bestimmt sei. Obwohl Tocqueville damit einen bis heute relevanten Unterschied zwischen Islam und Christentum beim Namen nennt, der nämlich darin besteht, dass der Islam als Gesetzesreligion relativ elaborierte Vorstellungen davon mitbringt, in welchen Bahnen das menschliche und gesellschaftliche Leben verlaufen sollte, fällt auch hier die Neigung des Analytikers auf, die christliche Religion losgelöst von ihren konkreten historischen Ausprägungen zu betrachten und dadurch ihre politische Ambivalenz und Vielstimmigkeit zugunsten einer selektiven Vergegenwärtigung zu übergehen. Wusste denn Tocqueville nicht, dass es auch im Christentum mächtige Verschmelzungstendenzen von Religion und Politik gegeben hat? Es besteht nicht der geringste Zweifel daran, dass Tocqueville sowohl die symbiotischen religionspolitischen Verhältnisse des Ancien Régime in Frankreich als auch die puritanischen Bibelregimes in den neuenglischen Staaten kannte. Er kommt namentlich auf die besonders strengen Strafgesetze des Staates Connecticut zu sprechen, die wörtlich der Heiligen Schrift (dem Deuteronomium, dem Exodus oder dem Leviticus) entnommen waren (Tocqueville 1981: 97, Bd. I). Es ist bezeichnend, dass Tocqueville die Idee, das Zusammenleben unmittelbar auf der Grundlage biblischer Anweisungen zu regeln, sonderbar findet;[37] und die religiös begündeten Strafgsetze Connecticuts als „tyrannisch und bizarr" bezeichnet (ebd.: 99). Tocqueville zitiert etwa die Bestimmung aus Connecticut, nach der, wer einen anderen Gott als den Herrn anbetet, mit dem Tode bestraft werden sollte; auch erwähnt er, dass Gotteslästerung, Hexerei, Ehebruch, Vergewaltigung und die schwere Beleidigung der Eltern durch einen Sohn mit der gleichen

37 „Les législateurs du Connecticut s'occupent d'abord des lois pénales; et, pour les composer, ils conçoivent l'*idée étrange* de puiser dans les textes sacrés [...]." (Tocqueville 1981: 97, Herv. AC.).

Strafe belegt wurden. Schließlich bemerkt der liberale Aristokrat, dass die Gesetzgeber in gänzlicher Missachtung der Glaubensfreiheit, die sie in Europa gefordert hatten, die Mitglieder des Gemeinwesens durch Androhung von Bußen zum Besuch des Gottesdienstes zwangen. Tocqueville prangert diese „Auswüchse" der puritanischen Strenggläubigkeit als engherziges Sektierertum an, das dem Menschen nicht gerade zum Lob gereiche. Es dürfte denn auch gerade das Wissen um diese quasitheokratischen Zwangsverhältnisse im lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum gewesen sein, das Tocqueville fordernd von einer „natürlichen Geltungssphäre" des Christentums sprechen ließ. Dass er dabei vor allem den Katholizismus im Auge hatte, der weitgehende politische Verfügungsansprüche über die Gesellschaft geltend machte, braucht wohl kaum eigens erwähnt zu werden.

Tocquevilles Plädoyer für eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche liest sich denn auch wie eine Empfehlung an die Adresse der katholischen Kirche. Der gewaltsame Konflikt zwischen Revolution und Kirche in seinem Heimatland hatte ihm gelehrt, dass die Koexistenz beider Mächte nicht ohne eine Selbstbeschränkung ihrer jeweiligen Ansprüche auf Herrschaft und Wahrheit gelingen würde. In einer just auf die französischen Verhältnisse zugeschnittenen Briefäußerung aus dem Jahr 1843 heißt es einmal: „Chucun de deux puissances s'appuie sur des principes si absolus qu'elle ne saurait vivre en paix avec l'autre qu'en ne poussant pas son droit jusqu'au bout ; du moment au contraire où elles veulent le faire, un arrangement entre elle est impossible." (Tocqueville 2003: 540). Der Staat als Garant der politischen Ordnung und Inhaber des Gewaltmonopols und die Kirche als Fürsprecher und Vermittler Gottes und seiner Wahrheit mit potentiell weit reichenden Verfügungsansprüchen über Mensch und Gesellschaft kommen sich notwendig ins Gehege, wenn sie ihr Recht auf Herrschaft und Wahrheit absolut und umfassend geltend machen. Tocquevilles Denkanstrengung gilt daher der Herausforderung, Demokratie und Religion durch Liberalisierung in ein für beide Seiten ergiebiges komplementäres Verhältnis zu bringen, wobei die Moral auch hier eine Brückenfunktion erfüllen soll.

Der liberalkonservative Denker redet im Grunde keiner strikten Trennung von Religion und Politik das Wort, sondern plädiert „nur" für eine institutionelle Trennung von Regierungsgewalt und Kirchen. Denn er macht den Bestand und das Gedeihen eines demokratischen Staates wesentlich davon abhängig, ob es der Religion gelingt, den Bürgern bereits im Schoß der Familie einen sittlich geläuterten Freiheitsgebrauch beizubringen. Die Religionen sollen in einer Demokratie indirekt der Politik zuarbeiten, indem sie die Bürger von Kindesbeinen für Moral und Gemeinwohl sensibilisieren. Dies ist denn auch der Grund dafür, dass Tocqueville das Christentum als erste politische Institution des amerikanischen Gemeinwesens betrachtet, obwohl die Kirchen sich niemals direkt in die Regierungsgeschäfte einmischen; deren gemeinsamer Nenner sei die Moral: „Il y a une multitude innombrable de sectes aux Etats-Unis. Toutes différent dans le culte qu'il faut rendre au Créateur

[…] mais toutes les sectes prêchent la même morale au nom de Dieu.“ (Tocqueville 1981: 396, Bd. I). Die amerikanischen Geistlichen seien im Allgemeinen zwar für die bürgerliche Freiheit, selbst die nicht ausgenommen, die die religiöse Freiheit nicht zuließen; aber sie hielten sich sorgsam von politischen Geschäften fern und mischten sich nicht in die Machenschaften der Parteien ein. Man könne also nicht sagen, dass in den Vereinigten Staaten die Religion einen Einfluss auf die Gesetze oder auf die politischen Meinungen im Einzelnen ausübe; sie lenke aber dafür umso wirksamer die Sitten und ordne den Staat über ihren Einfluss in der Familie, in der übrigens die Frau eine führende Rolle spiele. In diesem Zusammenhang hebt Tocqueville die Bedeutung der Religion auch in der öffentlichen Erziehung hervor; in den Gemeinden der neuenglischen Staaten sei die Religion der Weg zur Bildung (ebd.: 101).

Die Analyse Tocquevilles verbleibt eher auf einer grundsätzlichen Ebene; er sagt jedenfalls nirgends, wie das institutionelle Zusammenspiel von Staat und Religion im Einzelnen aussehen soll. Er geht allgemein davon aus, es gebe im Verhältnis von moderner Demokratie und Religion gewissermaßen einen natürlichen Zustand, in dem beide Mächte und Tendenzen durch eine Art komplementäre Arbeitsteilung miteinander relativ harmonisch auskommen. Da Tocqueville sich dabei an dem religionsfreundlichen Trennungsregime der USA orientiert, stellt sich die Frage nach der Tragweite seiner Überlegungen; denn durch die enge Anlehnung an das amerikanische Modell übernimmt er nicht nur ihre Stärken, sondern auch Grenzen. Analog dazu bilden die Erfahrungen Frankreichs die zweite Folio, an der Tocqueville sich in seiner Analyse *ex negativo* orientiert.

Diese zweifache Ausrichtung lässt sich nicht zuletzt an seinem Religionsverständnis festmachen. Wie bereits oben erwähnt, soll die Religion den freien Aufschwung des menschlichen Geistes hemmen und ihrem Verstand ein heilsames Joch auferlegen.[38] Paradoxerweise soll die Religion den Menschen zur Freiheit befähigen, indem sie ihm durch eine freiwillige und heilsame Unterwerfung in die Schranken seines Wissens und Könnens weist. Hier wird deutlich, dass Tocqueville die Religion als eine (potentiell irrationale) heteronome Macht aufgefasst hat; im Hintergrund scheint die spezifisch französische Konflikterfahrung zwischen der Revolution als Parteigängerin und Bannerträgerin der Autonomie, Vernunft, Mündigkeit und Immanenz und der katholischen Kirche als derjenigen der Heteronomie,

38 In einem Brief aus Amerika beschreibt er seinem Freund Kergorlay die segensreiche Wirkung der Religion mit den Worten: „Elle [la religion, AC.] donne une tournure morale et réglée aux idées; elle arrête les écarts de l'ésprit d'innovation, surtout elle rend très rare cette disposition de l'âme si commune chez nous, qui fait qu'on s'élance à travers tous les obstacles per fas et nefas vers le but qu'on a choisi.“ (Tocqueville OC XIII 1: 231).

Autorität, Transzendenz und Offenbarung durch.[39] Denn in den USA sieht Tocqueville gar keinen Gegensatz zwischen individueller Vernunft, Freiheit und Religion am Werke, sondern ein harmonisches Zusammenspiel. Er betont ausdrücklich, dass dort die Religion weder die Freiheit noch das Urteil der individuellen Vernunft scheut:

„Aux Etats-Unis, la religion du plus grand nombre elle-même est républicaine; elle soumet les vérités de l'autre monde à la raison individuelle, comme la politique abandonne au bon sens de tous les soins des intérêts de celui-ci, et elle consente que chaque prenne librement la voie qui doit la conduire au ciel, de la même manière que la loi reconnaît le droit de choisir son gouvernement." (Ebd.: 520)

Diese Sichtweise auf die amerikanischen Verhältnisse wiederum könnte Tocqueville dazu verleitet haben, die Freiheit des Menschen sowohl in historischer Perspektive[40] als auch in der Sache selbst allzu sehr in die Nähe der Religion zu rücken und dadurch die Unterschiede zu verwischen, die zwischen der demokratischen Freiheit und der Religion zumindest potentiell bestehen. Denn ein Gläubiger kann jederzeit seine Stellung zu Gott dahingehend bestimmen und ändern, dass er sich außer Stande sieht, sich den Forderungen und Notwendigkeiten des demokratischen Zusammenlebens zu fügen; spätestens wenn er glaubt, sein Seelenheil sei bedroht, könnte er aus der demokratischen Rahmenordnung „ausscheren". Zumal in politischen Umbruchs- und Krisenzeiten scheinen gerade manche religiösen Wahrheits- und Sinngehalte (genannt seien nur die Stichworte Eschatologie und Messianismus) besonders geeignet zu sein, vom Menschen alle Zügel des Geistes abzustreifen und alle Rücksicht fahren zu lassen, um ihn im selben Atemzug zu einem revolutionären,

---

39 Agnès Antoine betont in ihrer Studie, dass Tocqueville mit seinem Religionsverständnis weitgehend die Positionen der katholischen Kirche seiner Zeit, die sich in der polemischen Auseinandersetzung mit der Revolution zu einem Gegensatzprogramm verhärtet haben, reproduziert, wenn er etwa die religiöse Autorität als „gendarmes des esprits" in Stellung bringt und die unmittelbar emanzipatorische Dimension religiöser Erfahrung vergisst (Antoine 2003: 150).

40 In einem Brief aus dem Jahr 1847 an Kergorlay betont Tocqueville die außerordentliche Bedeutung religiöser Motive in den historischen Freiheitskämpfen der Moderne: „Presque tous les efforts que les modernes ont fait vers la liberté, ils les ont fait par le besoin de manifester ou de défendre leurs croyances religieuses. C'est la passion religieuse qui a poussé les puritains en Amérique et les portés à vouloir y gouverner eux-mêmes. Les deux révolutions d'Angleterre ont été faites pour conquérir la liberté de conscience. C'est ce même besoin qui faisait tendre aux opinions républicaines la noblesse huguenote du XVIe siècle en France." (Tocqueville OC XIII 2: 210).

innerweltlichen, heilsgeschichtlich motivierten Aktivismus „anzuhalten“. Doch nicht nur durch diese revolutionären Potentiale steht Religion in unaufhebbarer Spannung mit einer freiheitlichen politischen Ordnung, sondern gerade auch durch ihre stabilisierenden Wirkungen auf die jeweils gegenwärtigen Verhältnisse. Tatsächlich konzediert Tocqueville denn auch, dass die religiösen Kräfte und Motive sehr wohl in den Dienst einer Festigung despotischer Herrschaftsverhältnisse geraten bzw. eingespannt werden können. Gegen Montesquieus Behauptung gewendet, es sei vor allem die Angst, die den Despotismus auf den Beinen halte, schreibt Tocqueville: „Le despotisme, à lui tout seul, ne peut rien maintenir de durable. Quand on y regarde de près, on aperçoit que ce qui a fait longtemps prospérer des gouvernements absolus, c’est la religion et non la crainte.“ (Ebd.: 162). Abgesehen davon, dass die (zumindest monotheistischen) Religionen aufgrund ihrer immensen Sanktionskraft stets beträchtliche Schreckenspotentiale in sich bergen und daher Religion und Schrecken sich keineswegs ausschließen, ist es bezeichnend, dass Tocqueville seinen Gedanken nicht etwa auf die abendländische Geschichte anwendet, sondern am Beispiel des Osmanischen Reiches veranschaulicht: „Les populations turques n’ont jamais pris aucune part à la direction des affaires de la société; elles ont cependant accompli d’immenses entreprises, tant q’elles ont vu le trioumphe de la religion de Mahomet dans les conquêtes des sultans. Aujourd’hui la religion s’en va ; le despotisme seul leur reste: elles tombent.“ (Ebd.). Für die osmanische Bevölkerung habe der Bestand, Ruhm und Reichtum ihrer Nation den Status von „dogmes sacrés“ erlangt, so dass sie ihr Vaterland wie eine heilige Stadt verteidigten. Auch an anderer Stelle kommt Tocqueville auf diese Verflechtung von Religion und Vaterlandsliebe zu sprechen: „Souvent cet amour de la patrie est encore exalté par le zèle religieux, et alors on lui voit faire des prodiges. Lui-même est une sorte de religion, il ne raisonne point, il croit, il sent, il agit.“ (Ebd.: 330).

Wenn die Vaterlandsliebe sich beständig am Glaubenseifer erwärmt und umgekehrt wie etwa in den USA, besteht im Grunde kein Anlass zur Frage, wie die Religiosität der Menschen dem demokratischen Gemeinwesen, das immer nur ein partikulares sein kann, dienstbar gemacht werden kann, weil die Religionen, jedenfalls die monotheistischen unter ihnen wie das Christentum und der Islam, potentiell den Menschen als Menschen und nicht als Mitglied eines konkreten Gemeinwesens ansprechen und beanspruchen. Es war ja nicht zuletzt diese Schwierigkeit, die Rousseau veranlasste, das Christentum unter politischen Gesichtspunkten in die Schranken einer nationalen bürgerlichen Religion zu weisen; das Christentum, erst recht der Katholizismus, war für Rousseau aufgrund seiner universellen Ausrichtung schlicht nicht in der Lage, aus Menschen tugendhafte und tolerante Bürger und Patrioten zu machen, die sich dem konkreten republikanischen Gemeinwesen verbunden und verpflichtet fühlten. Auch Tocqueville hat zwar im Briefdialog mit Gobineau als die Kehrseite der universalen christlichen Moral bezeichnet, dass die Pflichten gegenüber dem Vaterland vernachlässigt würden. Da er aber zwischen

Christentum und Demokratie eine tiefe programmatische Übereinstimmung am Werke sah, hat er die Gefahr, dass der christliche Universalismus mit den Forderungen und Notwendigkeiten des staatsbürgerlichen Lebens kollidiert, nicht so hoch eingeschätzt wie Rousseau. Er hatte in den USA gesehen, dass das Christentum die Menschen nicht nur für ihr Seelenheil im Jenseits interessiert, sondern auch für die Belange des politischen Gemeinwesens, dem sie angehören.

Es fällt im Übrigen auf, dass in der Tocquevilleschen Analyse Stichworte wie „Seelenheil“, „Erlösung“, „Verdammnis“ und „Hölle“ einfach nicht fallen. Dies könnte ein Hinweis auf das bereits damals erreichte „Stadium“ des Säkularisierungsprozesses sein, der nicht zuletzt die Verdrängung der Furcht vor der Hölle und die Zertrümmerung der Hoffnung auf Erlösung zur Folge hatte. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass Tocqueville seiner Analyse ein relativ „schlankes“ Verständnis von Religion zugrunde legt. Die Hauptaufgabe der Religionen sei es, betont er immer wieder, die allgemeinen Beziehungen des Menschen zu Gott und die allgemeinen Rechte und Pflichten der Menschen untereinander zu ordnen (Tocqueville 1988: 107). Damit findet das, was er für wünschenswert hält – nämlich, dass die Religionen von sich aus „nur“ eine solche „Kernaufgabe“ erfüllen – Eingang in seine Bestimmung der Religion überhaupt. Tocqueville hält sich durch seinen schlanken Religionsbegriff politische Unwägbarkeiten und Gefahrenzonen gewissermaßen von vornherein vom Leibe. Er hat die politische Brisanz des religiösen Sinnpotentials unterschätzt.

Während Rousseau das Christentum auch als eine Quelle der Gefahr für das friedliche und gedeihliche Zusammenleben der Menschen ins Visier nahm und das bürgerliche Glaubensbekenntnis gerade auch zur Bekämpfung der Intoleranz einsetzen wollte, fällt auf, dass Tocqueville sich einseitig mit dessen positiven und segensreichen Auswirkungen auf die Menschen und das demokratische Gemeinwesen konzentriert. Er nimmt das politische Konfliktpotential der Religion in der Demokratie kaum bzw. überhaupt nicht in den Blick. Dafür bot ihm wohl das amerikanische Demokratielaboratorium auch nicht genug Anschauungsmaterial: einmal abgesehen von den Konflikten, die die Protestanten in einigen Staaten mit den katholischen Einwanderern austrugen, wohnten die unzähligen protestantischen Sekten relativ friedlich und harmonisch beieinander bzw. sie mussten erst gar nicht eng beieinander wohnen, weil sie in dem weiten gewaltsam erschlossenen Raum einander aus dem Weg gehen konnten; auch mit der Politik stimmten sie von Haus aus überein, waren sie es doch, die sie durch ihren Einfluss auf die Familien und Sitten prägten – so zumindest nahm Tocqueville die religionspolitischen Verhältnisse der USA wahr. Das heißt aber nicht, Tocqueville habe nicht zur Kenntnis genommen, dass die Religion auch abträgliche Auswirkungen auf das Zusammenleben der Menschen entfalten kann. In einem seiner späten Briefe an seinen Freund Kergorlay findet sich eine diesbezüglich aufschlussreiche Stellungnahme Tocquevilles, die ganz wiedergegeben zu werden verdient:

„J'ai toujours cru qu'il y avait du danger même dans les passions les meilleures quand elles devenaient ardentes et exclusives. Je n'excepte pas la passion religieuse ; je la mettrais même en tête, parce que poussé à un certain point, elle fait pour ainsi dire et plus qu'aucune autre disparaître tout ce qui n'est pas elle et crée les citoyens les plus inutiles ou les plus dangereux au nom de la morale et du devoir. […] Il n'est pas *sain* de se détacher de la terre, de ses intérêts, de ses affaires, même de ses plaisirs, quand ils sont honnêtes […] Une certaine préoccupation des vérités religieuses n'allant pas jusqu'à l'absorption de la pensée dans l'autre monde, m'a donc toujours paru l'état le plus conforme à la moralité humaine sous toutes ses formes. C'est ce milieu dans lequel on reste plus souvent ce me semble chez les Anglais que chez aucun autre peuple que je connaisse." (Tocqueville OC XIII 2: 328, Herv. i.O.)

Tocqueville sieht also durchaus die Gefahr, dass die religiöse Leidenschaft im Namen von Moral und Pflicht die unnötigsten und gefährlichsten Staatsbürger hervorbringt, indem sie allzu exklusiv vom Menschen Besitz ergreift. Eine religiöse „Überhitzung" des menschlichen Gemütes ist ihm ebenso verdächtig wie eine einseitige Beanspruchung durch die weltlichen Güter und Sorgen. Er hält eine ausbalancierte Mitte zwischen Himmel und Erde für den Menschen am gesündesten; er will, dass die Menschen sich auch in einer Demokratie weder an die hiesige noch an die jenseitige Welt verlieren.

Wie diese Gefahr der einseitigen Orientierung verhindert werden kann, wird von Tocqueville allerdings nur nach einer Seite hin thematisiert, obwohl sie prinzipiell nach beiden Seiten hin besteht. Da er die Gefahr des Materialismus in der Demokratie höher einstuft als die des religiösen Überschwangs, widmet er sich in seiner Analyse mehr der Frage, wie mit Hilfe der Religion verhindert werden kann, dass der Mensch zum Glauben gelangt, alles sei nur noch Materie. Ihm geht es vorrangig darum, die Religion gegen die Gefahr einer exklusiven Zugewandtheit der Individuen zur hiesigen Welt und ihren Gütern in Stellung zu bringen. In dem Zusammenhang tut sich eine andere Schwierigkeit der Tocquevilleschen Analyse auf, die er wiederum selber in einem der ersten Briefe aus Amerika an seinen Freund Kergorlay beim Namen genannt hat:

„Une religion est puissante sur les volontés, elle domine l'imagination, elle fait naître de réelles et profondes croyances ; mais elle partage la race humaine en bienheureux et damnés, crée sur la terre des divisions qui ne devaient exister que dans l'autre vie, enfante l'intolérance et le fanatisme. L'autre prêche la tolérance, s'attache à la raison, en fait son symbole ; elle n'obtient nul pouvoir ; c'est une œuvre inerte, sans puissance et presque sans vie. En voilà assez sur ce sujet vers lequel mon imagination m'entraine sans cesse et qui finirait par me rendre fou si je l'approfondissais souvent" (Tocqueville OC XIII 1: 231)

Auf das damit aufgegebene Problem, ob und wenn ja, wie eine Demokratie dieses Dilemma umgehen könnte, geht Tocqueville in seinem Hauptwerk nicht ein. Auch

hier könnte der Grund sein, dass er die Wahrscheinlichkeit von starker Religiosität und Fanatismus im Zeitalter der Gleichheit und Aufklärung, in dem viel diskutiert und gezweifelt wird, generell als gering einschätzte[41], und deshalb glaubte, sich vorrangig darum bemühen zu müssen, günstige Rahmenbedingungen für die Wirksamkeit der Religion in der Demokratie ausfindig zu machen, um dem Menschen durch eine „gesunde Portion" Religion zu einem aufrechten Gang und zu einem sittlichen Gebrauch seiner Freiheit zu verhelfen. Hier wird abermals deutlich, dass Tocquevilles Analyse auf die religionspolitischen Gegebenheiten und Erfahrungen de USA zugeschnitten ist. Daher stellt sich die Frage, ob und inwiefern das protestantisch geprägte Trennungsmodell überhaupt auf andere Länder und politische Kontexte übertragen werden kann. Es fällt auf, dass Tocqueville die Unterschiede zwischen dem Protestantismus und Katholizismus im Hinblick auf ihre institutionelle Verfasstheit, dogmatische Tradition und politischen Implikationen nicht thematisiert.

Bedenkt man die herausragende Rolle des Protestantismus im historischen Entstehungsprozess der Demokratie und die Empfehlung Tocquevilles, die Religion sollte im Zeitalter der Gleichheit von Menschen sich auf ihre Wahrheitsgehalte zulasten ihres rituellen „Beiwerkes" konzentrieren, liegt die Vemutung nahe, er habe den Protestantismus als die der modernen Demokratie gemäße Erfahrungsweise des Religiösen betrachtet. Dafür könnte nicht zuletzt auch sprechen, dass der Protestantismus das individuelle Gewissen zum entscheidenden Ort der Heilsvermittlung erklärt und dadurch der grundlegenden Legitimationsprämisse der Demokratie, Macht unter und über Menschen nur noch durch die freie Zustimmung ihrer Willensäußerungen erlangen und ausüben zu können[42], entspricht. Doch dem ist nicht so. Tocqueville ging fest davon aus, der Protestantismus habe keine Zukunft in der Demokratie. In einem seiner früheren Briefe aus Amerika an Kergorlay heißt es: „Il me paraît évident que la religion reformée est une espece de compromis, une sorte de

---

41 In einem Brief vom 21. April. 1830 schreibt Tocqueville: „[…] on se referme en soi-même, c'est le règne de l'égoïsme, les convictions s'ébranlent à la fois, car il faut bien l'avouer, mon cher ami, il n'y a pas une seule vérité intellectuelle qui se démontre et les siècles de lumières sont des siècles de doutes et de discussion. Il n'y a point de fanatisme, mais il y a peu de croyances […]. L'enthousiasme y est un accès de fièvre chaude ; il n'à point sa source dans l'état habituel de l'âme ; le monde entier finit par être un problème insoluble pour l'homme qui s'accroche aux objets les plus sensibles et finit par se coucher à plat ventre contre terre de peur que le sol ne vienne à lui manquer à son tour." (Tocqueville 2003 : 147)

42 Im ersten Demokratieband heißt es einmal: „On ne rencontrera jamais, quoi qu'on fasse, de véritables puissances parmi les hommes, que dans le concours libre des volontés" (Tocqueville 1981: 162, Bd. I).

monarchie représentative en matière de religion qui peut bien remplir une époque, servir de passage, d'un état à un autre, mais qui ne saurait constituer un état définitif et qui approche de sa fin" (Tocqueville OC XIII 1: 228). Der Protestantismus ist für Tocqueville eine Art fauler Kompromiss zwischen zwei absoluten Prinzipien, nämlich *raison* und *autorité*; da er als solcher Menschen über ihre Heilsaussichten oft im Ungefähren lasse und sie dadurch überfordere, werde er früher oder später von den ganz vernünftigen und ganz autoritären Glaubenslehren verdrängt werden. Den Fortschritt des Katholizismus in den USA erklärt Tocqueville damit, dass die einfachen Menschen durch die anstrengende vernünftige Suche nach religiöser Wahrheit im Protestantismus ermüden und deshalb ihre Vernunft mit Freude opfern, um in der katholischen Autorität eine Zuflucht zu finden bzw. im Schoß der Kirche einen sicheren Hafen zu betreten. Zudem sei der Katholizismus für das einfache Volk besser geeignet als der Protestantismus, weil er die Sinne der Menschen stärker anspricht. Da diese Wirkung nur durch eine stärkere Betonung der rituellen Ausgestaltung religiöser Erfahrung erzielt werden kann, nimmt Tocqueville damit implizit seine Forderung, die Religionen sollten sich im Zeitalter der Gleichheit hüten, äußere Andachtsübungen zu vermehren, weil den menschliche Geist nichts mehr empöre als die Vorstellung, sich Formen zu unterwerfen, wieder zurück. Auch in dem zweiten Demokratieband, in dem Tocqueville ebenfalls auf den Fortschritt des Katholizismus in den USA zu sprechen kommt, zeigt sich unser Autor davon überzeugt, die im demokratischen Zeitalter lebenden Menschen würden entweder ganz aus dem Christentum heraustreten oder aber sich in die Arme der katholischen Kirche werfen (Tocqueville 1981: 40, Bd. II).

Diese Prognose Tocquevilles ist in der seitherigen religiösen Geschichte nicht in Erfüllung gegangen; der Protestantismus ist jedenfalls weit davon entfernt, vom Katholizismus aus dem Felde geschlagen worden zu sein. Im Gegenteil: fast könnte man von einer schleichenden Protestantisierung des Katholizismus sprechen, wenn die Betonung des individuellen Freiheitsmomentes im religiösen Glaubensgeschehen als eine traditionell eher spezifisch protestantische Haltung gelten kann. Tatsächlich konstatierten die nordamerikanischen Religionssoziologen bereits in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts einen protestantischen Gestaltwandel des Katholizismus in den USA; angesichts des massiven kulturellen Drucks der protestantischen Mehrheit, der protestantischen Grundierung der nationalen „civil religion" und des hohen mit dem religiösen Pluralismus verbundenen Denominationalismus wandelte sich das Selbstverständnis der katholischen Amtskirche zunehemend von der „Heilsanstalt" hin zur „Freikirche" (Graf 2006b: 115). Ein solcher Anpassungs- und Lernprozess lässt sich auch im Hinblick auf die theologische Rechtfertigung der Trennung von Staat und Kirche beobachten; sie ist in den Vereinigten Staaten auf dem protestantischen Boden erwachsen und wurde später von den Katholiken aus einer machtpolitisch prekären Minderheitenposition heraus übernommen. Paradoxerweise hat der antikatholische Impetus bzw. die religionspo-

litische Abgrenzung der protestantischen Mehrheit von den Katholiken bei der Rechtfertigung der Trennung von Staat und Kirche eine gewisse Rolle gespielt; der Papst hat mit seinen Stellungnahmen gegen die Religionsfreiheit und Trennung im Laufe des 19. Jahrhunderts wesentlich zur Popularität des Trennungsgedankens in den USA beigetragen (Hamburger 2002: 482).

Die katholische Kirche hat sich nach dem blutigen Bruch mit der Französischen Revolution einem politischen Gegenprogramm verschrieben; Demokratie, Menschenrechte und die Trennung von Staat und Kirche wurden relativ pauschal verworfen. Sie ist erst mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit" des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965 von ihrer ablehnenden Haltung abgerückt; sie hat darin das „Recht der Wahrheit" durch das „Freiheitsrecht der Person" ersetzt und damit eine Art „kopernikanische Wende" vollzogen (Böckenförde 2007: 235). Die Ironie der Geschichte wollte es, dass in dem zähen theologischen Reflexionsprozess zur Begründung der Religionsfreiheit dem amerikanischen Episkopat eine herausragende Bedeutung zukam (Gabriel/Spieß/Winkler 2010). Erwähnt sei lediglich der Jesuit John Courtney Murray, der entscheidenden Anteil an der kritischen Auseinandersetzung der Konzilstheologen mit den überlieferten Lehren der Kirche hatte. Von strategischer Bedeutung war seine These, die Kirche habe sich bisher mit ihrer ablehnenden Haltung auf die europäische Tradition des Liberalismus bezogen, die von einer Feindschaft gegenüber Religion und Kirche gekennzeichnet sei, wohingegen der angloamerikanische Liberalismus von der öffentlichen Bedeutung der Religion ausgehe; denn die USA habe im Unterschied zu Europa keinen konfessionellen Absolutismus entwickelt, den der Liberalismus mit Hilfe einer monistischen Souveränitätslehre bekämpfen musste (Murray 1953). Damit gelang es Murray die Bischöfe zu überzeugen, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit keinen Bruch mit der Tradition der Kirche bedeutete, sondern eine Antwort auf veränderte gesellschaftliche Bedingungen darstellte. Denn auch in Europa hatten die Katholiken längst in unterschiedlichen Kontexten positive Erfahrungen mit Demokratie, Menschenrechten und Trennung von Staat und Kirche gemacht, auch wenn am Ende die negativen Erfahrungen mit den totalitären Regimes für den demokratischen Bewusstseinswandel der Kirche wichtiger gewesen sein dürften.

4. Kritik und Würdigung

Die von Tocqueville analysierte demokratische Revolution der Gleichheit kam aus den Tiefen der westeuropäischen Geschichte und gelangte zunächst in Europa und in den Vereinigten Staaten von Amerika zu historischer Wirksamkeit. Dabei hat sie die christliche Welt Europas besonders auf die Probe gestellt, weil die historischen Beharrungskräfte sich ihrem Strom massiv in den Weg stellten. Die Tocquevillesche Demokratieanalyse ist denn auch von vornherein auf die religionspolitische Spannungs- und Konfliktlage im postrevolutionären Frankreich und in Europa zu-

geschnitten. Ihm ging es vor allem darum, am Beispiel der Vereinigten Staaten den Beweis zu erbringen, dass erstens die Religion auch in Zeiten von Demokratie und Aufklärung kein Fremdkörper war und zweitens insbesondere auch der Katholizismus kein Gegensatz zur modernen Demokratie bildete. In der eigentlichen Schlussbetrachtung des ersten Demokratiebandes konstatiert Tocqueville denn auch: „L'organisation et l'établissement de la démocratie parmi les chrétiens est le grand problème de notre temps. Les Americains ne résolvent point sans doute ce problème, mais ils fournissent d'utiles enseignements à ceux qui veulent le résoudre." (Tocqueville 1981: 420, Bd. I). Die Sitten und die Gesetze der Amerikaner seien zwar nicht die einzigen, die den demokratischen Völkern zusagen könnten; die Amerikaner hätten aber gezeigt, dass man hoffen dürfe, die Demokratie mit Hilfe der Gesetze und Sitten zu regeln. Wenn andere Völker diesen allgemeinen und fruchtbaren Gedanken von Amerika entliehen, ohne im übrigen dessen Bewohner in der besonderen Anwendung dieses Gedankens nachahmen zu wollen, wenn sie danach trachteten, sich dem „état social" anzupassen, welche die Vorsehung den heutigen Menschen auferlegt habe, und wenn sie solcherart dem sie bedrohenden Despotismus oder der Anarchie zu entrinnen suchten – was, fragt Tocqueville optimistisch, berechtigte uns zu glauben, sie müssten in ihren Bemühungen scheitern? Mag der Aristokrat hier auch zunächst an sein Heimatland gedacht haben, das seit der großen Revolution vergeblich in mehreren Anläufen versucht hatte, die demokratische Revolution durch Konstitutionalisierung zu hegen: die von ihm aufgeworfene Frage indes betrifft nicht nur die Vereinigten Staaten und Frankreich, sondern die ganze Welt.

Niemand könne zwar im Grunde sagen, wohin die demokratische Revolution die betroffenen Völker führen werde, da in der Geschichte keine vergleichbare Erfahrung bekannt sei, die man befragen könne, meint Tocqueville in der großen Einleitung des ersten Demokratiebandes. Doch auch wenn er Gottes Pläne nicht erforschen könne, wolle er nicht glauben, dass er den Menschen dazu bestimmt habe, in einer Welt zu leben, in der sich nichts zusammenfügt; er wolle lieber an seinem Verstand zweifeln als an seiner Gerechtigkeit (ebd.: 68). Tocqueville weiß zwar nicht, warum Gott die (europäische) Menschheit der Demokratie zustreben lässt,[43] glaubt aber aus dem Umstand, dass Gott sich ihrer angenommen haben muss, schließen zu dürfen, dass sie in seinen Augen eine gerechte Sache sei, weil sie dem größten Wohlergehen aller Menschen dient anstatt dem einzigartigen Aufblühen

43 In einem Brief vom 29. November 1834 heißt es: „[…] je ne saurais croire que Dieu pousse depuis plusieurs siècles deux ou trois cents millions d'hommes vers l'égalité des conditions pour les faire aboutir au despotisme de Claude ou de Tibère. Ce ne serait pas la peine en vérité. Pourquoi nous entraîne-t-il ainsi vers la Démocratie ? Je l'ignore" (Tocqueville 2003: 311).

nur weniger. Daher stellt sich ihm der moderne und demokratische Freiheitsbegriff im Vergleich mit dem aristokratischen als gerecht dar:

„D'après la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire, la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée." (Tocqueville 1988: 80)

Diese gleiche und unantastbare Freiheit eines jeden – von Natur aus mit gleicher Vernunft begabten – Menschen, über sich selbst zu verfügen, ist die elementare normative Prämisse der modernen Demokratie. Tocqueville erblickt in ihr ein revolutionäres Prinzip, das ganz unterschiedliches aus sich hervor treiben kann: sowohl eine freiheitliche Demokratie als auch Knechtschaft und Despotismus. Seine ganze Denkanstrengung ist darauf ausgerichtet, zu verhindern, dass die soziale Revolution der Gleichheit sich auf Kosten der menschlichen Freiheit und Würde vollzieht. Zu diesem Zweck sucht Tocqueville in seiner Demokratieanalyse zunächst die Risiken und Gefahren aufzuzeigen, die von der Gleichheit ausgehen, um in einem zweiten Schritt Wege und Mittel zu ermitteln, mit denen sie außer Kraft gesetzt werden können. Zu den einseitigen Tendenzen und Gefahren der modernen Demokratie zählt Tocqueville den Individualismus und die allgemeine soziale Apathie, den Materialismus und die Gegenwartsbefangenheit, die zusammen genommen in Anarchie oder Despotismus umschlagen und enden können. Als mögliche Heilmittel gegen diese inneren Gefährdungen der Demokratie kommen für Tocqueville vor allem die Sitten (Gewohnheiten des Herzens) und die freiheitlichen Institutionen, die politische Freiheit und die Religion in Betracht. Dabei scheint Tocqueville genau wie Rousseau vor ihm weder der Vernunft noch der Freiheit das Schicksal des Menschen in der Demokratie anvertrauen zu wollen. Obwohl er immer wieder betont, dass die Pathologien der Demokratie am wirksamsten durch die politische Freiheit selbst bekämpft werden könnten[44], scheint er instinktiv daran gezweifelt zu haben,

---

44 Tocqueville schreibt: „[...] pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace: c'est la liberté politique" (Tocqueville 1981 : 134, Bd. II). Und in der Einleitung des Revolutionsbuches heißt es dann, es sei allein die Freiheit, die die Laster der demokratischen Gesellschaften erfolgreich bekämpfen und sie auf dem Abhange, den sie hinab glitten, zurückhalten könne. Nur sie vermöge die Bürger aus der Vereinzelung, in der gerade die Unabhängigkeit ihrer Lage sie leben lässt, herauszuziehen, um sie dazu zu nötigen, sich einander zu nähern; die Freiheit allein sei es, die Menschen jeden Tag aufs Neue durch die Notwendigkeit, sich in der Behandlung gemeinsamer Angelegenheiten miteinander zu besprechen, einander zu überzeugen und zu gefallen, erwärmen

dass sie allein eine politische Ordnung begründen und erhalten kann, in der die Menschen friedlich und sittlich zusammenleben können. Das entscheidende Heilmittel, von dem Tocqueville sich gewissermaßen eine „Genesung“ der Demokratie erhofft, ist denn auch die Religion; sie soll den Pathologien der Gleichheit entgegen wirken und dadurch die Demokratie retten.

In Anbetracht der Tatsache, dass Tocqueville in der Regel das Christentum meint, wenn er von Religion im Singular spricht, stellt sich die Frage, wie das Christentum die moderne Demokratie retten können soll, wenn es doch zugleich ihre Ursache ist. In der Tat: Widerspricht Tocqueville sich nicht selbst, wenn er das Christentum als ein Heilmittel gegen die Pathologien der Gleichheit ins Feld führen will, obwohl er die demokratische Gleichheit der Menschen als eine weltgeschichtliche Errungenschaft des Christentums betrachtet? Oliver Hidalgo glaubt, aus diesem Dilemma mit dem Hinweis auf den inneren Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus herausfinden zu können (Hidalgo 2006: 347). Da der Protestantismus selbst an der Entstehung der demokratischen Gleichheit und Rationalität und des Materialismus maßgeblich beteiligt gewesen ist, sei er nicht in der Lage, als funktionales Gegengewicht zu fungieren. Allein dem römischen Glauben, argumentiert Hidalgo, habe Tocqueville langfristig zugetraut, das „notwendige Disziplinierungspotenzial“ für die demokratische Gesellschaft bereitzustellen; allein der Katholizismus könne mit seiner Autorität und Hierarchie sich in ein positives Gegensatzverhältnis zur Demokratie bringen, dem Auflösungs- und Nivellierungsdruck der Gleichheit widerstehen und die „Entzauberung“ der Welt, die sich an der Degeneration der religiösen Hierarchie – Katholizismus, Luthertum, Deismus, Atheismus – festmachen lässt, aufhalten. Dem widerspricht aber zunächst, dass Tocqueville die Katholiken in den Vereinigten Staaten als die republikanischste und demokratischste Klasse bezeichnet. Er schreibt im ersten Demokratieband:

> „Je pense qu’on a tort de regarder la religion catholique comme un ennemi naturel de la démocratie. Parmi les différentes doctrines chrétiennes, le catholicisme me paraît au contraire l’une des plus favorables à l’égalité des conditions. Chez les catholiques, la société religieuse ne se compose que de deux éléments: le prêtre et le peuple. Le prêtre s’élève seul au-dessus des fidèles : tout est égal au dessous de lui.“ (Tocqueville 1981: 393, Bd. I)

Doch selbst wenn man diese Behauptung Tocquevilles als eine aus der Defensive bemühte Apologie der katholischen Kirche zurückweist – Tocqueville selber lässt

---

und vereinigen könne. Sie allein sei fähig, die Bürger dem „culte de l’argent“ und den täglichen kleinlichen Plagen zu entreißen, um sie das Vaterland über und neben ihnen wahrnehmen zu lassen. Sie allein lasse von Zeit zu Zeit die Lust am behaglichen Leben durch tüchtigere und erhabenere Leidenschaften verdrängen (Tocqueville 1988: 94).

Zweifel an seiner Sichtweise aufkommen, wenn er einige Zeilen weiter von den Katholiken sagt, zwar würden sie nicht durch das Wesen ihres Glaubens heftig zu demokratischen Auffassungen gedrängt, aber sie seien auch nicht von Natur aus gegen sie gerichtet, und schließlich hinzufügt, es sei ihre soziale Stellung wie ihre geringe Zahl, die ihnen es zum Gebot mache, die demokratischen Auffassungen anzunehmen –, bleiben Zweifel bestehen: zum einen betont Tocqueville mit Nachdruck, auch der amerikanische Katholizismus habe sich einfache Ausdrucks- und Darstellungsformen zugelegt, um mit den natürlichen Neigungen der Menschen im Zeitalter der Gleichheit konform zu gehen; zum anderen erklärt er den Fortschritt des Katholizismus in den USA nicht mit einer etwaigen positiven strukturellen Gegensätzlichkeit zwischen Hierarchie, Autorität und Gleichheit, sondern mit einer besonderen demokratischen Affinität, nämlich mit dem Hang der Menschen zu Einheit und Gleichförmigkeit. Die Menschen in der Demokratie möchten selber urteilen und sind deshalb geneigt, sich jeglicher religiöser Autorität zu entziehen, betont Tocqueville; aber wenn sie sich einer solchen Autorität zu fügen bereit seien, wollten sie, dass diese wenigstens einheitlich und gleichförmig ist. Es ist die große Einheit der katholischen Kirche, die die Menschen anzieht, nicht ihre Hierarchie. Unmittelbar auf das Kapitel, in dem Tocqueville vom Fortschritt des Katholizismus in den USA handelt, folgt eines, in dem er der Frage nachgeht, was den Geist der demokratischen Völker dem Pantheismus geneigt macht – was kein Zufall sein dürfte. Schließlich gibt es noch eine grundlegende Überzeugung Tocquevilles, die sich mit der Lesart Hidalgos nicht verträgt, weil sie eine positive Gegensätzlichkeit zwischen Religion und Politik, zwischen Himmel und Erde letztlich nicht zulässt; diese lautet: „A côté de chaque religion se trouve une opinion politique qui, par affinité, lui est jointe. Laissez l'ésprit humain suivre sa tendance, et il réglera d'une manière uniforme la société politique et la cité divine ; il cherchera, si j'ose dire, à *harmoniser* la terre avec le ciel." (Ebd.: 392, Herv. i.O.). Wenn der Katholizismus politisch mit der Aristokratie korrespondiert und gerade deshalb geeignet sein soll, die „natürlichen Neigungen" des demokratischen Menschen zu mäßigen, wie Hidalgo behauptet, dann wird der menschliche Geist in der Demokratie Tocqueville zufolge nicht eher ruhen, bis entweder der Katholizismus demokratisiert ist oder aber die Demokratie zu einer Aristokratie umgewandelt wird. Da Tocqueville mit dem letzteren – bei allen Aristokratisierungstendenzen in der Demokratie durch die Unternehmerschicht und die Richter – nicht ernsthaft rechnet, bleibt die Option übrig, dass der Katholizismus der demokratischen Gleichheit (und Freiheit) erliegt. Dahinter steht Tocquevilles Überzeugung, dass es zwischen den Polen Ungleichheit und Knechtschaft auf der einen Seite und Gleichheit und Unabhängigkeit auf der anderen Seite keinen Zwischenzustand und Kompromiss geben kann, der von Dauer sein könnte (ebd.: 479). Nicht von ungefähr verwirft er den vor allem von Montesquieu kanonisierten Gedanken, wonach zur Erhaltung der Freiheit mehrere politische Regierungsprinzipien kombiniert werden sollten (ebd.: 349).

Lässt sich die erwähnte Grundspannung in der Tocquevilleschen Analyse, die – um es noch einmal zu sagen – darin besteht, dass er das Christentum (in der historischen Analyse konkret den Klerus im Mittelalter, der alle Menschen in seine Reihen aufnimmt, und den Protestantismus, der allen Menschen gleichermaßen die Fähigkeit zuspricht, den Weg Gottes suchen und finden zu können) als die Quelle der modernen Demokratie betrachtet, es zugleich aber zur Korrektur und Rettung der Demokratie heranzieht, überhaupt auflösen? Eine Möglichkeit hierzu könnte am ehesten noch die Annahme sein, die unser Autor hier und da implizit formuliert, dass die Religionen als solche zu ambivalent und komplex sind, als dass sie zur Demokratie nur eine bejahende oder verneinende Haltung einnehmen könnten. Eine solche Lesart wird durch eine späte Formulierung Tocquevilles im Revolutionsbuch gestützt, die den inneren Wirkungszusammenhang zwischen Demokratie und Christentum ein Stück weit ins Unbestimmte und Offene hinein relativiert: „Croire que les sociétés démocratiques sont naturellement hostiles à la religion est commettre une grande erreur: rien dans le christianisme, ni même dans le catholicisme, n'est absolument contraire à l'esprit de ces sociétés, et plusieurs choses y sont très favorables." (Tocqueville 1988: 103). Demnach kann die Gleichheit ein wichtiger Zug des Christentums sein, und dennoch könnte das Christentum die „Verrenkungen" und Pathologien der Gleichheit korrigieren, weil es – prinzipiell wie alle anderen Religionen auch – viele Stimmen und Wirkungstendenzen in sich birgt und nicht auf eine einzige „religionspolitische Wahrheit" gemünzt ist.

Von hier aus betrachtet fällt auch ein anderes Licht auf die These Tocquevilles, die demokratische Gleichheitsrevolution sei christlichen Ursprungs. Weder die Griechen noch die Römer seien jemals zu der Idee vorgestoßen, dass alle Menschen einander gleich seien und von Geburt über ein gleiches Recht auf Freiheit verfügten (Tocqueville 1981: 23, Bd. II). Erst Jesus Christus habe der Welt die frohe Botschaft verkündet, dass alle Menschen gleich seien. Ganz in diesem Sinne hat auch Karl Löwith, ausgehend von der These Georg Jellineks, die Konstitutionalisierung der Menschenrechte sei erstmals in den neuenglischen Staaten aus genuin religiösen Motiven heraus erfolgt, von der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte behauptet:

„Das Vorbild dieser Festlegung der Menschenrechte auf Freiheit und Gleichheit ist [...] die christliche Idee, dass alle Menschen als Geschöpfe Gottes gleich geboren sind und dass niemand als Ebenbild Gottes über seinesgleichen ein Vorrecht hat. Die Französische Revolution ist eine entfernte Folge der Reformation und ihres Kampfes um die Freiheit des Glaubens. Die Civitas Dei wird zum Gesellschaftsvertrag, das Christentum zur Humanitätsreligion, die christliche Kreatur zum natürlichen Menschen, die Freiheit eines jeden Christenmenschen zur bürgerlichen Freiheit im Staat und religiöse Gewissen zur ‚libre communication des pensées et des opinions'. Infolge dieser christlichen Herkunft ist schon der erste Grundsatz (‚Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits') gänzlich unvereinbar mit der heidni-

schen Staatslehre, welche voraussetzt, dass es ‚von Natur aus' Freie und Sklaven gibt" (Löwith 1995: 260)

Gegen diese Sichtweise der demokratischen Moderne als eine säkulare Anverwandlung genuin christlicher Sinngehalte lässt sich mit dem protestantischen Theologen und Gelehrten Ernst Troeltsch, der übrigens eine hohe Meinung von Tocquevilles Werk hegte und selber von gewissen Affinitäten zwischen christlicher Religion und moderner Demokratie ausging[45], zweierlei einwenden: zum einen übersieht Tocqu-

---

45 In den „Soziallehren" weist Troeltsch mehrmals auf „das heute noch großartige Buch von Tocqueville, La Démocratie en Amérique" hin (Troeltsch 1994: 756). Auch aus seinem übrigen Werk geht deutlich hervor, dass Troeltsch das Demokratiebuch Tocquevilles wohlwollend rezipiert hat. Ein Einfluss Tocquevilles auf Troeltschs Demokratieverständnis ist sehr wahrscheinlich, gerade auch was die Frage nach dem rechten Verhältnis von Demokratie und Religion anbetrifft.In einer Abhandlung mit dem Titel „Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen" aus dem Jahr 1919 heißt es etwa: „Antireligiös oder religiös gleichgültig braucht die Demokratie an sich durchaus nicht zu sein, vielmehr hat sie gerade bei der Gefahr der Lockerheit und Unsicherheit der lediglich dem Gewissen und der Freiheit anvertrauten politischen Ordnungen ein recht großes Interesse an starken konservativen geistigen und sittlichen Mächten, die die Gesellschaft auf dem Gebiete der Sitte und des Glaubens zusammenhalten und ein Gegengewicht gegen die politische Unruhe bilden. Auch ist ihre Schätzung der Persönlichkeit und Menschenwürde gerade mit dem religiösen Gedanken aller christlichen und jüdischen Konfessionskirchen wenigstens wahlverwandt." (Troeltsch 1919: 303). Mit dieser bis in die Wortwahl hinein an Tocquevilles demokratietheoretische Hochschätzung der (christlichen) Religion erinnernden Überlegung plädiert Troeltsch für ein gemäßigtes Trennungsregime von Staat und Kirchen in Deutschland. Die Nähe zu Tocqueville dürfte sich nicht zuletzt aus dem Umstand ergeben, dass auch Deutschland mit der Weimarer Republik ähnlich wie seinerzeit das postrevolutionäre Frankreich vor der politischen Herausforderung stand, den Knoten zwischen Staat und Kirche zu durchschneiden, wobei im Falle Deutschlands der Protestantismus sich schwer damit tat, für den Staat nicht mehr zu sein als eine „Religionsgesellschaft" unter anderen; den Katholizismus hatte Bismarck bereits zuvor im sogenannten Kulturkampf verprellt und damit zu mehr Distanz gegenüber dem Staat gezwungen. In einer anderen Abhandlung aus demselben Zeitraum über „Demokratie" kommt Troeltsch auf die Chancen und Gefahren der Demokratie zu sprechen und bezieht sich dabei wieder explizit auf Tocqueville: dieser habe bereits in seinem berühmten Demokratiebuch gezeigt, dass der Siegeszug der Demokratie unaufhaltsam sei, weil sie der modernen Gesellschaft entspreche und dass man sich daher an ihre „großen und edlen Seiten" halten müsse: „Wir haben nicht zu wünschen und zu wählen, sondern zu handeln und zu formen." (Troeltsch 2002: 218). Wiewohl auch der protestantische Gelehrte den

eville – und auf seinen Gedankenspuren wandelnd auch Löwith – geflissentlich die Tatsache, dass auch in der Antike, vor allem in der stoischen Staatslehre, umfassende, naturrechtlich begründete Vorstellungen von menschlicher Freiheit und Gleichheit bekannt und wirksam waren[46], so dass der politische Übergang von der Antike

Schwächen und Einseitigkeiten der Demokratie durch das Christentum entgegenwirken wollte, fällt auf, dass er deutlicher als Tocqueville die moderne Demokratie als Ergebnis von diversen (material-)geschichtlichen Entwicklungen aufgefasst hat. Gleich zu Beginn der genannten Abhandlung schreibt er etwa: „Die Demokratie ist die natürliche Konsequenz der modernen Bevölkerungsdichtigkeit, verbunden mit der zu ihrer Ernährung notwendigen Volksbildung, Industrialisierung, Mobilisierung, Wehrhaftmachung und Politisierung." (Ebd.: 211). Und in seinem Buch „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit" spricht Troeltsch davon, der Liberalismus sei entstanden durch ein „Zusammenströmen verschiedener Motive"; er nennt neben genuin religiösen Antrieben etwa den humanitären Kosmopolitismus und „ästhetischen Individualismus der Renaissance", „alte germanische Rechtsgewohnheiten", die „nivellierende Wirkung des Absolutismus selbst", positiv-rechtliche Grundlagen des Staates und nicht zuletzt die Intensivierung wirtschaftlicher Erwerbs- und Tauschbeziehungen (Troeltsch 2004: 358).

46 Zur antiken Grundlagen der Menschenrechte siehe: Cancik 1983; Stein 2007. Obwohl Tine Stein konzediert, dass auch die antike Philosophie, vor allem die stoische Geistesströmung einen allgemeinen bzw. universellen Begriff des Menschen kannte, der auf die Geist- und Vernunftnatur des Menschen abhebt, und die Griechen auf dieser Grundlage „unabhängig von der je unterschiedlichen konkret-aktualisierten Natur" dem Menschen einen „Wert" zugesprochen haben, hält sie an der These fest, der „entscheidende Impuls" für den Gedanken der Gleichheit aller Menschen sei vom jüdischen und christlichen Denken ausgegangen. Bezeichnend für ihre methodische Herangehensweise ist, dass sie in der kritischen Behandlung der „Sklavereiproblematik bei Augustinus und Thomas" die Rechtfertigung der Sklaverei durch die augustinische Sündenlehre als „inkonsistent" verwirft und schließlich dazu übergeht, Augustinus vorzuwerfen, die biblische Erzählung von Noah und Cham „ungenau" gelesen zu haben (Stein 2007: 137). Der Autorin gelingt es nur durch eine gewissermaßen am Erfolg der Geschichte orientierte, wohlwollend selektive Lesart und Vergegenwärtigung des Christentums und seiner Geschichte die Gleichheitsvorstellung (wie auch andere politische Gehalte: Freiheit, Verantwortung, Solidarität und die Trennung von Herrschaft und Heil) als eine christliche Errungenschaft zu thematisieren. Obgleich sich Tine Stein übrigens in diesem Zusammenhang, aber auch ansonsten, kaum auf Tocqueville bezieht, lässt sich eine gewisse Nähe zwischen seinem und ihrem Denkanliegen ausmachen. Beide behaupten nicht nur einen historischen Entstehungszusammenhang zwischen moderner Demokratie und Christentum, sondern auch einen sachlich-aktuellen Begründungs- und Geltungszusammenhang. Tine Steins „Beweisführung" der fortwährenden Bedeutung des religiösen Erbes ist von der Sorge durch-

zur Neuzeit nicht durch einen sprunghaften Bruch vollzogen sein müsste, sondern die modernen Menschenrechtsvorstellungen sich – wie Troeltsch einmal in einer Abhandlung über „(d)as stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht" formuliert – einer „Umformung der alten hellenistisch-christlichen Ideen" verdanken könnten (Troeltsch 1911: 189); zum anderen übergeht Tocqueville den elementaren Bedeutungsunterschied zwischen einer religiösen und einer politischen Begründung der Gleichheit, obwohl er im Briefdialog mit Gobineau konzediert, dass das Gleichheitsprinzip vom Christentum ursprünglich eher auf die „immaterielle" Sphäre angewandt wurde. Troeltsch hat in seinem Hauptwerk, den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", nicht zuletzt aufgrund dieser Unterscheidung zwischen „geistlicher" und „materieller" Geltungssphäre der Gleichheit deutlich hervorgehoben, dass zwischen der christlichen und der naturrechtlich-rationalistischen Gleichheitsidee ein Gegensatz besteht. Während die naturrechtlich-rationalistische Gleichheit ihre Allgemeingültigkeit aus dem baren Vernunftbesitz aller Menschen begründe, sei im Grunde der christliche Gleichheitsgedanke „rein auf die religiöse Sphäre beschränkt":

> „Es ist eine Gleichheit rein vor Gott und in Gott, lediglich in der religiösen Beziehung auf Gott als den Mittelpunkt des Ganzen. Und zwar ist diese Gleichheit zunächst eine Gleichheit des Abstandes und Gegensatzes gegen die unendliche Heiligkeit Gottes [...] Nicht vom gleichen Anspruch, sondern von der gleichen Unwürdigkeit aller geht die Nivellierung aus" (Troeltsch 1994: 61)

Gerade weil es sich bei der christlichen Gleichheit gewissermaßen um eine „negative Gleichheit" in der „gemeinsamen Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit" gegenüber Gott handele, habe sie jederzeit durch den Gedanken der Prädestination und der Erbsünde durchkreuzt werden können. Es sei eben kein Zufall, dass die Christen im Mittelalter und auch später an dem Sklavenrecht „schlechterdings nichts geändert" hätten (ebd.: 133). In einer Fußnote formuliert Troeltsch drastisch:

> „Alle in theologischen Werken üblichen Verherrlichungen des Christentums, dass es im Mittelalter wenigstens die Sklaverei abgeschafft habe, beruhen auf krasser Unwissenheit oder

---

drungen, die Unantastbarkeit der Menschenwürde könnte im Zuge der wissenschaftlich-genetischen „Revolution" und der von ihr angestrebten restlosen Selbstobjektivierung des Menschen unter die Räder geraten und der Beliebigkeit anheimfallen. Da auch Tocqueville den freien Aufschwung des menschlichen Geistes durch die religiösen Kräfte und Motive aufhalten möchte, um dem Menschen einen „aufrechten Gang" zu ermöglichen, scheint auch in diesem konkreten Punkt eine gewisse Übereinstimmung mit der Argumentation Tine Steins zu geben.

verlogener Apologetik. Ungefähr das Gegenteil ist wahr. Diese Sklaven sind in der Regel Nichtchristen und werden durch Kriegsrecht oder Handel gewonnen [...] In Spanien dauert die Sklaverei bis ins 18. Jahrhundert und ist von da einfach nach Amerika übertragen worden. Die Milderung der dortigen Sklaverei durch die Kirche bestand nur in der Ersetzung der einheimischen Sklaverei durch importierte Negersklaven, an die man in Spanien und Südeuropa gewohnt war. So knüpft sich die moderne amerikanische Negersklaverei unmittelbar an die des Mittelalters an und hat, so lange sie bestand, dieselben theologischen Argumente für sich anzuführen gewusst. Wo sie in Europa aufhörte, sind politische und ökonomische Verhältnisse die Ursache; niemals aber ein Verbot der Kirche.“ (Ebd.: 356)

Aus dem tiefen Wissen um die politische Mehrdeutigkeit christlicher Sinngehalte folgert Troeltsch in seinem bekannten Vortrag aus dem Jahr 1906 über „die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, die Demokratisierung der Neuen Welt dürfe „nicht einseitig und nicht direkt“ auf den Calvinismus zurückgeführt werden (Troeltsch 2001: 262). Denn er habe sich auch in den neuenglischen Staaten zur „strengsten Theokratie“ entwickelt, in der die Wählbarkeit an die Kirchenzugehörigkeit gebunden wurde und die gewählten Herrscher ein strenges religiöses Moralregime errichteten. Daher müsse man im Grunde konzedieren, dass der „reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus“ für die Demokratieentwicklung von größerer Bedeutung gewesen sei als der Calvinismus (ebd.).

Auch Karl-Heinz Volkmann-Schluck bestreitet die Herkunft der modernen Demokratie aus der christlichen Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott prinzipiell, weil der christliche Gleichheitssatz sich nicht auf soziale oder politische Belange beziehe, sondern vielmehr auf den Glauben und auf das von ihm erhoffte „weltjenseitige Heilsziel“ abstelle:

„Der christlich-theologische Glaubenssatz von der Gleichheit aller Menschen vor Gott will sagen: Mögen die Menschen in ihrem irdisch-hiesigen Leben sich in einer noch so großen Ungleichheit befinden, vor dem welttranszendenten Gott im Hinblick auf ihr Seelenheil im Jenseits sind sie alle gleich. Und so war denn auch die christliche Theologie eine Hauptträgerin der mittelalterlichen Feudalordnung, welche das bislang umfassendste und differenzierteste System der Ungleichheit war. Wenn erst die Gleichheit zum geschichtlichen Grundwollen der Menschen geworden war, mochte die Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott dieses Wollen bestätigen und stärken; sein Ursprung ist sie nicht.“ (Volkmann-Schluck 1974: 151)

Doch so berechtigt die von Troeltsch und Volkmann-Schluck angemeldeten Bedenken auch sind, in dem christlichen Glaubenssatz von der Gleichheit aller Menschen vor Gott den Ursprung der modernen Demokratie zu erblicken: ihr Urteil fällt seinerseits vielleicht wieder zu scharf und einseitig aus, sofern sie die Mög-

lichkeit ausschließen, dass die politische Gleichheit tatsächlich auch aus christlichem Impuls gewollt und realisiert werden kann – wie es nicht zuletzt in der gewaltsam ausgetragenen Auseinandersetzung um die Abschaffung der Sklaverei in den USA unter der Führung des Bürgerkriegspräsidenten Abraham Lincolns oder schon früher im 17. Jahrhundert in einigen neuenglischen Kolonien geschehen ist. In Rhode Island und Pennsylvania haben Baptisten und Quäker aus der Gleichheit aller Menschen vor Gott, ausgehend von einer allgemeinen Gewissensfreiheit (Roger Williams betonte: auch für Indianer, Schwarzen und Türken), weitgehend demokratische Schlussfolgerungen gezogen. Gerade ihr Beispiel zeigt freilich auch, dass die politische Gleichheit keine selbstverständliche Forderung bzw. natürliche Mitgift des Christentums oder auch nur des Protestantismus gewesen ist, sondern erkämpft werden musste gegen Widerstände aus der eigenen Konfessionsfamilie. Die in Europa verfolgten Puritaner, daran sei hier noch einmal erinnert, haben gerade aus eifriger Glaubensinbrunst in den neuenglischen Kolonien Anders- und Nichtgläubige systematisch aus dem Gemeinwesen ausgeschlossen, verfolgt und sogar mit dem Tode bestraft. Dass diese politischen Auswüchse religiöser Strenggläubigkeit nicht als historisch abgetan werden können, zeigt der Umstand, dass es vielen Gläubigen in der Welt bis heute schwer fällt, die Stellung und die „Würde" des Menschen unabhängig von der Teilhabe an der Wahrheit und am Heilsversprechen Gottes (als ebenbürtig) zu bestimmen, zumal wenn sie sich in ihrer Heilsgewissheit und Gottseligkeit durch die Zweifel der Anders- und Nichtgläubigen angefochten fühlen – geht es doch dabei um nichts weniger als um Erlösung oder Verdammnis.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, dass Tocqueville in der Regel das Christentum meint, wenn er von der Religion im Singular spricht. Er hat in seiner Demokratieanalyse dem religiösen Pluralismus innerhalb des Christentums, geschweige denn zwischen den Weltreligionen, keinen bedeutenden Stellenwert eingeräumt. Auch in dem zweiten Band seines Hauptwerkes, in dem Tocqueville bekanntlich seine demokratietheoretischen Überlegungen ins Allgemeine wendet, verbleibt er im (latein)christlichen Erfahrungsraum; nicht-christliche Religionen tauchen erst gar nicht auf, oder sie werden in wenigen Sätzen zu Vergleichszwecken gestreift, um die (meist positiven) Besonderheiten des Christentums hervorzuheben. Für eine Berücksichtung anderer Religionen oder gar für eine systematische Analyse ihrer Demokratie(un)tauglichkeit bestand für ihn wohl auch kein Anlass, galt doch seine Sorge und Denkanstrengung vorrangig der Bewältigung der religionspolitischen Konfliktlage in postrevolutionärem Frankreich.

Gleichwohl finden sich im Werk Tocquevilles verstreut Überlegungen zur Demokratiekompatibilität zweier nichtchristlicher Religionen, nämlich des Islam und des Hinduismus. Das Interesse des Politikers und praktischen Denkers an diesen beiden Religionen rührte daher, dass zwei christlich-europäische Mächte im Zuge kolonialistischer Unternehmungen massiv in deren Herrschaftsbereich eingegriffen

hatten: Frankreich in Algerien und Großbritannien in Indien.[47] In beiden Fällen kommt er bezeichnenderweise zu dem Schluss, sie seien schlicht nicht demokratietauglich: der Islam nicht, weil er Politik und Religion nicht trenne; der Hinduismus nicht, weil er durch das rigide Kastensystem die demokratische Gleichheit an der Wurzel abschneide und konterkariere. In dem Zusammenhang bekräftigt Tocqueville noch einmal seine Überzeugung, die Idee der Gleichheit von Menschen sei christlicher Herkunft. In seinen Notizen über die indische Religion und Gesellschaft bemerkt Tocqueville an einer Stelle, es sei kein Wunder, dass die Inder den Proselytismus nicht kennen würden, denn dieser setze die Gleichheit der Menschen voraus; die Gleichheit sei dem Menschen eben keine natürliche Mitgabe, sondern vom Christentum in die Welt gesetzt und später vom Islam übernommen worden (Tocqueville 2007: 79). Während seine These, der Hinduismus sei aufgrund des Kastensystems nicht ohne weiteres mit Demokratie zu vereinbaren, im Rahmen seiner Analyse einleuchtet und bis heute zu denken gibt, ist seine Behauptung, der Islam sei wegen der fehlenden Trennung von Religion und Politik demokratieuntauglich, nicht plausibel; und dies keineswegs nur deshalb, weil der Islam in seiner Geschichte durchaus auch Trennungstendenzen zwischen Religion und Politik gekannt hat, sondern, weil Tocqueville die Trennung von Religion und Politik nirgends in seiner Analyse zu einer notwendigen oder gar unabdingbaren Funktionsvoraussetzung der Demokratie erklärt – es sei denn, man deutet einige verstreute Überlegungen, mit denen er zu verstehen gibt, die Trennung von Religion und Politik sei dem Christentum von Haus aus eingeschrieben, dahingehend, dass er damit die Trennung von Religion und Politik gewissermaßen auf dem Rücken des Christentums doch noch zu einer notwendigen Funktionsvoraussetzung der modernen Demokratie erheben würde.

Dabei wusste Tocqueville, dass es auch im Christentum mächtige Verschmelzungstendenzen von Religion und Politik gegeben hat; er erwähnt und kritisiert sowohl die symbiotischen religionspolitischen Verhältnisse des Ancien Régime in Frankreich als auch diejenigen der neuenglischen Staaten, die ihr Zusammenleben unmittelbar auf der Grundlage biblischer Anweisungen regelten. Gerade vor dem Hintergrund dieser negativen Beispiele fordert Tocqueville vom Christentum im Allgemeinen und von der katholischen Kirche im Besonderen, ihren Wahrheits-

47 Wenn man sich seine einigermaßen differenzierte Analyse des Verhältnisses von Christentum und Demokratie sich vergegenwärtigt, kommt man nicht umhin, Tocquevilles religionspolitische Betrachtung des Islam und des Hinduismus als einseitig und pauschal zu bezeichnen. Vor allem fällt es auf, dass er die Möglichkeit historischen Wandels beider Religionen verneint. Natürlich dürfte die Überheblichkeit und Oberflächlichkeit des Analytikers nicht zuletzt etwas mit dem politischen Kontext zu tun haben, aus dem er erst sein flüchtiges Erkenntnisinteresse schöpfte (Goldstein 1975: 110).

und Herrschaftsanspruch auf die „religiöse Geltungssphäre“ einzuschränken. Andernfalls würden sie im demokratischen Zeitalter ihre Glaubwürdigkeit vollends verlieren und die religiöse Landschaft verwüsten. Die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens seien im demokratischen Zeitalter ohnehin ungünstig; und hier hat sicherlich Tocqueville auch die Deutungsmacht der Wissenschaften im Sinn, die auf Kosten der Plausibilität religiöser Wahrheitsansprüche zu Buche schlagen, obgleich er nie gesondert darauf eingeht. Deshalb sollten sich die Religionen „um Gottes willen“ auf ihre Kernaufgabe konzentrieren, die darin bestehe, den ewigen Fragen des menschlichen Daseins bleibende Antworten zu geben und das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit zu stillen. Wenn die Religion an der „legitimen Macht“ ihrer zeitlosen Wahrheitsbotschaft keinen Schaden nehmen will, müsse sie auf die künstliche und materielle Macht verzichten, die politische Gesetze ihr durch Zwang verschaffen. Erst die Trennung eröffne der Religion auf Dauer Möglichkeiten der Wirksamkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; denn die Religion soll sich nicht direkt in die Regierungsangelegenheiten einmischen, sondern auf dem Umweg der Erziehung die öffentliche Moral stützen und das Gemeinwohl fördern. Und umgekehrt soll auch der demokratische Staat sich nicht in die Angelegenheiten der Religion einmischen oder sie sich dienstbar machen. Dies setzt natürlich voraus, dass die Religionen zur Durchsetzung ihrer Wahrheitsbotschaft auf Gewalt und politische Macht verzichten. Eben weil dies um die Mitte des 18. Jahrhunderts noch nicht gewährleistet war, sah sich Rousseau genötigt, die Bürger seiner Idealrepublik auf ein bürgerliches Glaubensbekenntnis als eine Art Integrationsklammer zu verpflichten, um Toleranz und Frieden verbürgen zu können. Mit der liberalen Trennungskonzeption vermeidet Tocqueville die Aporien der Rousseauschen religion civile von vornherein, indem er die Religion aus der Regierung heraushält und ihr einen Platz in der bürgerlichen Gesellschaft zuweist.[48] Dabei stützt sich Tocqueville

48 Daher dürfte es schwierig sein, die religionspolitische Konzeption Tocquevilles unter Zivilreligion zu fassen und zu thematisieren, wie das in der Forschungsliteratur gelegentlich geschieht (Kessler 1977). Freilich ist dies letztlich eine Frage der Definition; man könnte den Begriff so weit fassen, dass auch Tocquevilles liberale Trennungskonzeption darunter fällt. Aber an dem Begriff „Zivilreligion“ hängen nun einmal bestimmte Sinngehalte und Assoziationen, seien sie nun durch Rousseau oder Robert Bellah vermittelt, die mit den Überlegungen Tocquevilles nicht zu vereinbaren sind. Agnès Antoine bemerkt hierzu kritisch: „Au fond, c’est l’idée même de religion civile, énoncée par Rousseau, qu’il remet en cause, qu’elles que soient les figures concrètes qu’elle prend, parce qu’elle tend à la sacralisation du pouvoir politique. Il faut peut-être même aller plus loin et émettre l’hypothèse que ce refus s’entendrait sans doute jusque à la religion civile non institué, telle qu’elle existe aux Etats-Unis, quand elle tend vers une forme de nationalisme. Contre la religion *civile*, Tocqueville fait le pari que les religions peuvent devenir *ci-*

viques ou citoyennes." (Antoine 2003: 205, Herv. i.O.). Im Übrigen gelten diese Vorbehalte auch gegenüber dem umkämpften Begriff „Politische Theologie". Oliver Hidalgo etwa glaubt eine „gewisse Nähe" zwischen Tocqueville und Carl Schmitt feststellen zu können, obwohl er die Unterschiede zwischen beiden Denkern nicht klein redet (Hidalgo 2006: 434). Er betont, dass die Theologisierung der Politik bei Schmitt darauf abzielt, das Politische jeder Relativierung und Anfechtung unzugänglich zu machen, während Tocqueville als Liberalem daran gelegen ist, der politischen Verfügungsgewalt klare Grenzen zu setzen. Wenn dem so ist, warum dann überhaupt Tocquevilles Stellung zu Religion und Politik als „Politische Theologie" fassen? Hidalgo behilft sich damit, dass er Schmitts Begrifflichkeit durch eine neue, von Henning Ottmann übernommene Definition „überwältigt" und sich aneignet. Demnach soll politische Theologie vor allem die Relativierung und Distanzierung der politischen Herrschaft durch Religion bezeichnen. Aber auch diese Umformulierung dürfe nicht geeignet sein, die Vielschichtigkeit des Tocquevilleschen religionspolitischen Denkens einzufangen. Das Tocqueville vorschwebende Zusammenspiel von Religion und Politik lässt sich nicht auf die Funktion einer Relativierung von Herrschaft reduzieren. Die Menschen sollen sich zwar durch die religiösen Kräfte und Motive gegen die im demokratischen Erfahrungshaushalt lauernden totalitären Versuchungen wappnen; doch gleichzeitig sollen diese zur Stabilisierung einer freiheitlichen Herrschaftsordnung herangezogen und „verwertet" werden. Die Distanz zu Schmitt wird deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es starke Analogien zwischen Tocqueville und Ernst-Wolfgang Böckenförde gibt, der bekanntlich Carl Schmitts politisches Gedankengut liberal rezipiert hat. Infolge dessen verwarf der liberalkonservative Staatsrechtler eben auch die reaktionär-autoritäre Haltung seines Lehrers, die letztlich hinter der Formel von der „politischen Theologie" steckt; und bejahte vorbehaltlos die allgemeine Religionsfreiheit und den säkularen Charakter des demokratischen Staates. Am Ende seines berühmten Aufsatzes über die „Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" fragt Böckenförde mit Hegel, ob nicht auch der säkularisierte Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben müsse, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt; und stellt aber daraufhin fest: „Freilich nicht in der Weise, daß er zum ‚christlichen' Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist." (Böckenförde 1991: 113). Wenn wir bedenken, dass Böckenförde den später zum Aufsatz ausgearbeiteten Vortrag im Oktober 1964, also noch während des Reflexions- und Aushandlungsprozesses des Zweiten Vatikanischen Konzils gehalten hat, wird die Analogie zu Tocquevilles Anliegen mit den Händen greifbar. Auch er betont die Bedeutung des Christentums sowohl in der Entstehungsgeschichte als auch für die Zukunft des demokratischen Staates, um die Katholiken davon zu überzeugen, das Wagnis der Freiheit einzugehen. Sein vielzitierter Satz, der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe

implizit auf die bereits erkämpften „Errungenschaften" des politischen Säkularisierungsprozesses, der seit Rousseau in Europa ein ganzes Stück weit vorangeschritten ist. Gleichwohl versucht er, die zwischen Demokratie und Christentum noch bestehenden Spannungen durch Liberalisierung bzw. Moralisierung aufzulösen, um beide in ein komplementäres Verhältnis zu bringen; er beschwört gleichsam die Bedeutung des Christentums für die Demokratie, um vor allem die Katholiken davon zu überzeugen, das Experiment der Freiheit zu wagen. Die „religionsfreundliche" Trennung von Staat und Kirche in den USA hatte den liberalkonservativen Denker bei seiner Reise nachhaltig beeindruckt: er sah in ihr eine Voraussetzung des Fortbestandes des Christentums und des Gelingens des demokratischen Freiheitsexperiments zugleich. Er empfahl den Christen in Europa im Allgemeinen und der katholischen Kirche im Besonderen, sich das protestantisch geprägte Trennungsmodell der USA anzuverwandeln. Andernfalls drohte eine, wie Jacob Burckkhardt drei Jahrzehnte später in seinen „weltgeschichtlichen Betrachtungen" ganz im Sinne Tocquevilles schrieb, „heilige Versteinerung", die mit einer „Hemmung alles Individuellen" und der Gefahr des doppelten Machtmissbrauchs einherging (Burckhardt 1955: 107). Auch Burckhardt war davon überzeugt, dass „nach so engem Zusammenhang und so vielfachen Wechselbeziehungen zwischen Staat und Religion das Problem unserer Zeit die Trennung von Staat und Kirche" sei; sie sei eine „logische Folge der Toleranz", denn „eine der stärksten Überzeugungen unserer Zeit ist, dass Religionsunterschied keinen Unterschied der bürgerlichen Rechte mehr begründen dürfe" (ebd.: 118).

Die Empfehlung Tocquevilles hat in der katholischen Kirche erst mit beachtlicher Verspätung Resonanz gefunden, auch wenn er langfristig zur Liberalisierung des Katholizismus vor allem in den USA beigetragen haben dürfte. Die katholische Kirche hat erst mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit" des Zweiten Vatika-

von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, war in erster Linie an die Katholiken gerichtet; er sollte ihre traditionelle Angst davor, durch die Freigabe der Wahrheit in Bedeutungslosigkeit zu versinken, beschwichtigen. In diesem Zusammenhang sollte noch wenigstens erwähnt werden, dass Böckenförde bereits zuvor durch öffentlichkeitswirksame Beiträge für die Versöhnung von katholischer Kirche und Demokratie eingetreten ist; in seinem ersten, 1957 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel „Das Ethos der Demokratie und die Kirche" bezieht sich Böckenförde explizit auf Tocqueville (Böckenförde 2007: 12). Auch mit seiner kritischen Betrachtung des deutschen Katholizismus im Jahr 1933 argumentierte er für eine Vermittlung von Wahrheit und Freiheit; er kritisierte die autoritär-antiliberale Tradition der katholischen Kirche, erklärt damit die politische Anfälligkeit der Katholiken für die totalitäre Ideologie der Nazis, und legte ihnen die säkulare Demokratie ans Herz (ebd.: 115).

nischen Konzils vom 7. Dezember 1965 das „Recht der Wahrheit“ durch das „Freiheitsrecht der Person“ ersetzt und sich damit implizit vom konfessionellen Staat verabschiedet. Bemerkenswert ist, dass die amerikanischen Bischöfe in dem theologischen Reflexionsprozess zur Begründung der Religionsfreiheit eine herausragende Rolle gespielt haben. Insofern haben Tocquevilles Überlegungen auf Umwegen doch noch Beachtung gefunden. Aber auch mit seiner Einschätzung, dass die Religion sich schadet, wenn sie der politischen Versuchung erliegt, hat Tocqueville Recht behalten. Denn die Einsicht in die Notwendigkeit einer Trennung von Staat und Kirche ist nicht zuletzt durch die Erfahrungen mit den totalitären Regimes herangereift. In Frankreich ließ sich die katholische Kirche vom faschistischen Vichy-Regime zu einer Art historischen Revanche an der laizistischen Republik verführen und musste dafür später bitter büßen. Auch in Deutschland haben sich Protestanten und Katholiken von dem Heilsversprechen des Nationalsozialismus betören lassen und dadurch schwere Schuld auf sich geladen. Erst vor dem Hintergrund der Erfahrung politischer Verführbarkeit und Verfolgung lernten die Kirchen das demokratische Angebot der Freiheit als eine Chance für die Wahrheit wertzuschätzen.

In der letzten Jahrhunderthälfte haben sich beide christlichen Konfessionen Menschenrechte, Demokratie und Trennung von Staat und Kirche mit theologischen Rechtfertigungsstrategien offensiv angeeignet. Die Oberhäupter der katholischen Kirche haben Stellungnahmen zum Verhältnis von Welt und Religion, Staat und Kirche abgegeben, die an die Worte Tocquevilles erinnern. So hat etwa Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vom 25. September 2011 festgestellt, die Kirche müsse immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von ihrer Verweltlichung zu lösen, um „ihrem eigentlichen Auftrag“ zu genügen; sie solle sich nicht zu sehr in dieser Welt einrichten und ihren Maßstäben angleichen, sondern sich auf ihre „Berufung auf Gott“ besinnen:

> „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zur ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – bedeuteten nämlich jedes Mal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt. […] Die geschichtlichen Beispiele zeigen: Das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage. Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.“ (Benedikt XVI. 2012: 14)

Man wird Tocqueville alles in allem das Verdienst nicht absprechen können, das Verhältnis von moderner Demokratie und Religion eingehend und differenziert

thematisiert zu haben wie nur wenige vor und nach ihm: strukturelle Probleme der Demokratie im Spannungsfeld von Religion und Politik angesprochen und versprechende Lösungswege aufgezeigt zu haben, die uns noch heute zu denken (auf)geben. Insbesondere seine Einsicht in die Notwendigkeit und Bedeutung der Trennung von Staat und Kirche für die Demokratie hat sich als zukunftsträchtig erwiesen.

III. JÜRGEN HABERMAS

Eine andere Herangehensweise an das religionspolitische Problem im demokratischen Verfassungsstaat legt der zeitgenössische deutsche Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas an den Tag. Ins Blickfeld von Habermas ist die Frage nach Stellung und Bedeutung der Religion in modernen Gesellschaften erst in den letzten Jahren angesichts neuer politischer Herausforderungen gerückt. In seiner frühen und mittleren Schaffensperiode finden sich zwar immer wieder Spuren einer Auseinandersetzung mit dem Thema Religion, doch reichen diese kaum über allgemeine Hinweise und Andeutungen hinaus.

Diese Zurückhaltung ist durchaus bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass Habermas selbst aus den religiösen Ursprüngen seiner Denkmotive nie einen Hehl gemacht hat; in einem Gespräch Anfang der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts etwa führt der Philosoph seine grundlegende Intuition und sein elementares Gedankenmotiv, nämlich „die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne“, auf religiöse Traditionen, vor allem auf die protestantische und jüdische Mystik, zurück (Habermas 1985a: 202). Und in einem Gespräch mit Eduardo Mendieta über Gott und die Welt aus dem Jahr 1999 gibt Habermas unumwunden zu, dass seine Konzeption des kommunikativen Handelns und das „Telos der Verständigung“ letztlich vom christlichen Erbe zehren (Habermas 2001a: 187).[49] Der Nachweis theologischer Erbschaftsverhältnisse störe ihn nicht, erklärt Habermas dort, solange nur die methodische Differenz zwischen dem religiösen und dem philosophischen Diskurs bewahrt bleibe; letzterer gehorche nämlich der eigensinnigen Forderung einer begründenden Rede und als solcher dürfe er die „Grenze des methodischen Atheismus“ nicht überschreiten.

Wenn Habermas sich dennoch mit der Religion früher nur am Rande bzw. sporadisch auseinandergesetzt hat, dann wohl nur aus dem Grunde, weil er sie mehr oder weniger für „eine überholte Gestalt des Geistes“ hielt. Diese Formulierung taucht noch in seinen Anfang der neunziger Jahre angestellten Überlegungen „Zu Max Horkheimers Satz: ‚Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel’„ auf (Habermas 1992a: 113). Dass es eitel sei, einen unbedingten Sinn retten zu wollen ohne Gott, verrate nicht nur ein metaphysisches Bedürfnis; der Satz selbst sei, kriti-

49 Dazu gesellen sich wohl starke lebensgeschichtliche Motive, die Habermas in einem bei der Entgegennahme des Kyoto-Preises am 12. November 2004 gehaltenen Vortrag erstmals öffentlich thematisiert hat; konkret handelt es sich um traumatische Erfahrungen infolge mehrerer Gaumenoperationen in der frühen Kindheit; die damit verbundenen Kommunikationsschwierigkeiten und Kränkungen hätten ihn für die „Gemeinschaft stiftende Kraft der Sprache“ sensibilisiert (Habermas 2005: 19).

siert Habermas, ein Stück jener Metaphysik, ohne die heute nicht nur die Philosophen, sondern selbst die Theologen auskommen müssten (ebd.: 111).

Anfang der siebziger Jahre traut Habermas dem nachmetaphysischen Denken gar noch zu, die Sinnlosigkeit der theologischen Behauptungen zeigen und die dogmatischen Gehalte der Religion „auflösen“ zu können (Habermas 1998a: 29). Es verwundert denn auch nicht, dass die Religion in seiner Habilitationsschrift zum Thema „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ von 1962 so gut wie keine Rolle spielt (Habermas 1990).[50] Tatsächlich hatten die Macht- und Deutungskämpfe um religionspolitische Grenzziehungen einen durchaus beachtenswerten Anteil an der Entstehung der Öffentlichkeit in den westeuropäischen Gesellschaften. Dies zu erkennen fällt heute umso leichter, als religionspolitische Konflikte sich in den nationalen Arenen der Öffentlichkeit erneut in den Vordergrund drängen und darüber hinaus als Katalysator einer im Entstehen begriffenen Weltöffentlichkeit erweisen. Aber auch in seinem 1981 veröffentlichen zweibändiges Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ schenkt Habermas der Religion kaum Beachtung. Im Grunde wird sie nur indirekt über eine Rezeption Max Webers und Emile Durkheims thematisiert, wobei der Rahmen seiner Analyse von der Säkularisierungsthese abgesteckt wird, die im Zuge der Rationalisierung der Lebenswelt notwendig mit einem Bedeutungsverlust der Religion rechnete. Konkret erfolgt die Entmachtung der Religion bei Habermas durch einen Prozess der „Versprachlichung des Sakralen“, in dem die „*bannende* Kraft des Heiligen [...] zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht“ wird (Habermas 1981: 119, Bd. II, Herv. i.O.). Schließlich ist auch in seinem politiktheoretischen Hauptwerk „Faktizität und Geltung“ aus dem Jahr 1992, in dem Habermas seine Diskurstheorie auf das Recht und den demokratischen Rechtsstaat anwendet, nicht zu übersehen, dass die Religion nur als Bestandteil und Potenz einer Welt ins Blickfeld des Philosophen rückt, von der sich die Moderne mit ihrem säkularen und egalitären Vernunftrecht abgegrenzt, wenn nicht gar verabschiedet hat (Habermas 1994: 181 ff.).

50 Craig Calhoun spricht in seiner kritischen Würdigung der „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ von „Habermas's blind spot on the role of religion both as a central thematic topic in the early public sphere and as one of its enduring institutional bases.“ Und fügt hinzu: „This is not only true of England, where religious debate was perhaps as important as literary discourse in paving the way for the political public sphere. It was also true in France, where the anticlerical obsessions of many leading Enlightenment thinkers were ancestors of the very antireligious assumptions Habermas inherits.“ (Calhoun 1992: 36). In der Diskussion am Ende räumt denn auch Habermas ein, dass „ein wenig mehr Max Weber“ wohl seiner damals vor allem marxistisch geprägten historischen Analyse bzw. Genealogie der Öffentlichkeit gut getan hätte (ebd.: 464).

Umso erstaunlicher ist es aber, dass Habermas bereits relativ früh seine Grundintuition von der außerordentlichen Bedeutung der religiösen Überlieferung für den Menschen und die Gesellschaft formuliert hat. In seinem Aufsatz über Walter Benjamins „Bewußtmachende und rettende Kritik" aus dem Jahr 1972 fragt Habermas besorgt:

„Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenübertreten und doch des Lichts beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist?" und antwortet: „Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte; ohne die Zukunft jener semantischen Energien, denen Benjamins rettende Kritik galt, müßten die endlich folgenreich durchgesetzten Strukturen des praktischen Diskurses veröden." (Habermas 1998a: 375)

Im Übrigen dürfte es kein Zufall sein, dass dieses Bild aus der Ferne an die Schreckensvision Max Webers erinnert, wonach die moderne kapitalistische Welt infolge ihrer Entzauberung eines Tages nur noch „Fachmenschen ohne Geist und Genussmenschen ohne Herz" hervorbringen könne (Weber 1988: 204). Gegen Ende eines 1978 geschriebenen Essays über Gershom Scholem schreibt Habermas an einer Stelle: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können" (Habermas 1998a: 390). Einige Jahre später heißt es dann in einem Festschriftbeitrag für den Philosophen Dieter Henrich:

„So glaube ich nicht, dass wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation – die uns vielleicht noch näher am Herzen liegen als der um die kathartische Anschauung von Ideen kreisende Begriffsschatz des platonischen Ordnungsdenkens – ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen. Andere finden von anderen Traditionen aus den Weg zur Plethora der vollen Bedeutung solcher, unser Selbstverständnis strukturierender Begriffe. Aber ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation *irgendeiner* der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muss sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll." (Habermas 1988a: 23, Herv. i.O.)

Und in einem 1989 veröffentlichten Aufsatz über die „Volkssouveränität als Verfahren", in dem die Frage aufgeworfen wird, ob der Herzschlag der demokratischen

Revolution zum Stillstand gekommen ist, gibt der Philosoph zum Schluss folgendes zu bedenken:

„Die notwendige Banalisierung des Alltags in der politischen Kommunikation stellt auch eine Gefahr dar für die semantischen Potentiale, von denen diese doch zehren muss. Eine Kultur ohne Stachel würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen; sie legte sich [...] wie ein Schaumteppich über die Risikogesellschaft. Keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion könnte dieser Entropie des Sinns vorbeugen. Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine andere Transzendenz ist in dem Unabgegoltenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt [...]. Das Triviale muss sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen, das sich der Assimilation ans Vorverstandene verweigert, obwohl sich hinter ihm kein Privileg mehr verschanzt.“ (Habermas 1994: 631)

In diesen bruchstückhaften Stellungnahmen erfasst Habermas intuitiv bereits früh, dass die semantischen Potentiale der religiösen Überlieferungen für den Erhalt und die Rettung des Humanen in der Gesellschaft von großer Bedeutung sein könnten. Diese Intuition scheint sich inzwischen bei Habermas vor dem Hintergrund einer skeptischeren Einschätzung der Moderne insgesamt zu einer festen Überzeugung verdichtet zu haben. Angesichts neuer wissenschaftlich-technischer und politischer Herausforderungen ist Habermas nicht mehr sicher, dass die global gewordene Moderne aus sich selbst heraus genug „geistige Potentiale“ aufbieten kann, um ihre selbstdestruktiven Tendenzen, in erster Linie die Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes, aufzuhalten.

„Nach der Erschöpfung der sozialutopischen Energien und dem Rückzug zukunftsgerichteter Phantasien in Videowelten, Science Fiction und kalifornische Visionen vom ‚neuen Menschen’ ist es ungewiss,“ schreibt Habermas, „ob sich das normative Selbstverständnis einer neoliberal okkupierten, auf verbesserte Technologien und beschleunigte Kapitalflüsse zusammenschrumpfenden Moderne noch aus eigenen Beständen regenerieren kann. Diese Befürchtung mag auch unter säkularen Bürgern den Sinn für das Unabgegoltene in religiösen Überlieferungen geschärft haben.“ (Habermas 2007a: 370)

An anderer Stelle hat Habermas das Motiv seiner späteren Hinwendung zum Religionsthema noch genauer angegeben: es sei der Wunsch, erklärt der Philosoph, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu wappnen und möglichst dem zuvorzukommen, dass die praktische Vernunft „an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten“ (Habermas 2007b: 51). Der Philosoph sieht das – die moder-

nen Gesellschaften tragende – normative Bewusstsein nicht nur von außen durch die „reaktionäre Sehnsucht nach einer fundamentalistischen Gegenmoderne" bedroht, sondern auch aus dem Inneren einer entgleisenden Modernisierung selber (Habermas 2005: 247). Die Arbeitsteilung zwischen den integrativen Mechanismen des Marktes, der Bürokratie und der gesellschaftlichen Solidarität sei aus dem Gleichgewicht geraten und habe sich zugunsten wirtschaftlicher Imperative verschoben, die einen am je eigenen Erfolg orientierten Umgang der Menschen miteinander prämieren. Zudem fördere die Eingewöhnung neuer Technologien (Gentechnik und Gehirnforschung), die tief in die bisher als „natürlich" empfundenen Substrate der menschlichen Person eingreifen, ein naturalistisches Selbstverständnis der Subjekte im Umgang mit sich selbst. Die Erschütterung des Normbewusstseins manifestiere sich schließlich auch in schwindenden Sensibilitäten für verfehltes Leben und gesellschaftliche Pathologien. Es gebe zwar zum egalitär-individualistischen Universalismus keine vernünftige Alternative mehr; aber die „drohende Alternative", die sich heute anbahne, sei das „Absterben des Normbewusstseins" als solches (Habermas 2007a: 371).

Damit ist Habermas auf Umwegen im Ergebnis zu einer ähnlich pessimistischen Diagnose der Moderne gelangt wie die Begründer der Frankfurter Schule Max Horkheimer und Theodor W. Adorno vor nun mehr als sechzig Jahren in ihrer programmatischen Schrift „Dialektik der Aufklärung". Darin hieß es gleich zu Beginn: „Seit je hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen. Aber die vollends aufgeklärte Erde erstrahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen." (Horkheimer/Adorno 2000: 9). In seinen Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne aus den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hatte Habermas Horkheimer und Adorno vorgeworfen, den „vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne" verkannt zu haben (Habermas 1985b: 137). Er kritisierte ihre Analyse, wonach bereits die Trennung der Lebensbereiche und Ausdifferenzierung der Wertsphären, die mit dem Zerfall der in Religion und Metaphysik verkörperten „substantiellen Vernunft" einherging, die isolierten, ihres Zusammenhalts beraubten Vernunftmomente so sehr entmächtigt hat, dass diese zur Rationalität im Dienste wild gewordener Selbsterhaltung regrediert sei, als eine einseitige Sichtweise auf die Moderne. Die aufgeklärte Vernunft der Moderne sei, behauptete im Kern Habermas gegen die Kritiker aus dem eigenen Lager, mehr als die instrumentelle Vernunft oder Zweckrationalität. Wiewohl Habermas noch heute prinzipiell daran festhalten dürfte: die Zweifel an der Fähigkeit der Vernunft, das Humane in der Gesellschaft (gewissermaßen im Alleingang) umhegen zu können, haben jedenfalls deutlich zugenommen. Die praktische Vernunft verfehle ihre eigene Bestimmung, konstatiert Habermas, wenn sie „nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusst-

sein von dem, was fehlt, von dem was zum Himmel schreit, zu wecken und wach zu halten" (Habermas 2008a: 30). Einige Zeilen vorher umschreibt er das Dilemma mit den Worten, der Entschluss zum solidarischen Handeln im Anblick von Gefahren, die nur durch kollektive Anstrengungen gebannt werden könnten, sei nicht nur eine Frage der Einsicht. Die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?", bemerkt Habermas an anderer Stelle, lasse sich mit einer aus praktischer Vernunft allein begründeten Moral der Gerechtigkeit nicht rational beantworten (Habermas 2007a: 371). Deshalb begibt sich der Philosoph im Anschluss an Kant auf dem Wege einer kritischen Aneignung des religiösen Erbes auf die Suche nach Argumenten und Motivationsressourcen für die „Selbsterhaltung der Vernunft" in der Moderne.[51]

Seit seiner viel beachteten Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 über „Glauben und Wissen" hat Habermas in einer Reihe von kleineren Schriften die frühen Spuren der Auseinandersetzung mit dem Religionsthema wieder aufgenommen und weiter verfolgt. Inzwischen wird deutlich, dass das Thema Religion einen, wenn nicht den Schwerpunkt der philosophischen Arbeit des späten Habermas bildet. Den gelegentlich gehegten und geäußerten Verdacht, Habermas sei mit zunehmendem Lebensalter „religiös musikalischer" geworden, hat der Philosoph vor ein paar Jahren in einem Interview mit dem unmissverständlichen Hinweis ausgeräumt: „Ich bin alt, aber nicht fromm geworden." (Habermas 2008d: 185). Das neue Interesse, das Habermas der Religion entgegenbringt, mag philosophisch begründet sein, entspringt aber letztlich der politischen Sorge um den Menschen. Denn als letzter namhafter Vertreter der Frankfurter Schule ist auch er stets bestrebt, die gesellschaftspolitischen Potentiale für Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit unter jeweils historisch gegebenen Umständen ausfindig zu machen, um eine „Verbesserung der Lebensverhältnisse" herbeizuführen (Wiggershaus 1988: 597; Münkler 1990). Der Gesellschaftstheoretiker Habermas verteidigt das normative Projekt der Moderne und die Vernunft in ihr gegen ihre Verächter vor allem unter den Gebildeten und hält bis heute an dem kritisch-emanzipatorischen Anliegen der Frankfurter Schule fest, obgleich er – nach eigener Auskunft – inzwischen mit der Verwendung des Ausdrucks „Emanzipation" jenseits des Bereichs der biographischen Entwicklung einzelner Personen vorsichtiger geworden ist, weil soziale Kollektive und Gruppen nicht ohne weiteres als

---

51 Habermas würdigt Kant „als dem unvergleichlichen Vorbild für philosophische Versuche der vernünftigen Aneignung religiöser Gehalte" (Habermas 2007a: 378). Im Unterschied zu Kant allerdings glaubt er nicht, dass die Vernunft selber hätte auf die von der Religion geborgten Begriffe kommen können. Vielmehr geht er davon aus, die Philosophie könne erst aus der Retrospektive, nachdem sie die Begriffe „an fremdem Strande" aufgesammelt habe, zu der kontrafaktischen Überzeugung gelangen, sie hätte das auch selbst erfinden können (ebd.).

„Subjekte in Großformat“ gedacht werden dürften (Habermas 2001b: 187). Habermas beschrieb sein Verständnis von kritischer Theorie Mitte der achtziger Jahre einmal mit den Worten: „Eine Gesellschaftstheorie, die der geschichtsphilosophischen Selbstgewißheit entsagt hat, ohne den kritischen Anspruch aufzugeben, kann ihre *politische* Rolle nur darin sehen, mit einigermaßen sensiblen Gegenwartsdiagnosen die Aufmerksamkeit für die wesentlichen Ambivalenzen der zeitgeschichtlichen Situation zu schärfen.“ (Habermas 1986: 391, Herv. i.O.)

Habermas betreibt seit geraumer Zeit intellektuelle Traditionspflege im Umkreis der Frankfurter Schule und interveniert wirksam als öffentlicher Intellektueller in den politischen Selbstverständigungsdebatten der Bundesrepublik und Europas. Als Soziologe verfügt er über ein feines Gespür für die atmosphärischen Veränderungen der Zeitläufte und die intellektuellen Machtkonstellationen. Mit der späten Hinwendung zum Religionsthema reagiert Habermas nicht zuletzt auf die „religiös erhitzte Großwetterlage“ in der Welt, in der der universale Geltungsanspruch der westlichen säkularen Moderne mannigfachen Anfechtungen ausgesetzt ist. Dabei geht es ihm wesentlich um „die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne“ (Habermas 2005: 145). Während Rousseau und Tocqueville sich bemühten, das Christentum für die Errungenschaften der Aufklärung zu öffnen, geht es Habermas heute darum, den „Risiken einer entgleisenden Säkularisierung“ mit Augenmaß zu begegnen, um die Moderne als normatives Projekt der Aufklärung retten zu können. In seiner im Schatten der Terroranschläge vom 11. September 2001 gehaltenen Friedenspreisrede über „Glauben und Wissen“ warnte Habermas: „Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen.“ (Habermas 2001a: 11). Jenseits der „stummen Gewalt der Terroristen und Raketen“ müsse eine gemeinsame Sprache entwickelt werden, wenn die Politik in der globalisierten Welt nicht in der Hobbistischen Ursprungsgestalt eines totalen Sicherheitsstaates, sondern als weltweit zivilisierende Gestaltungsmacht eine Chance haben sollte; dies sei umso dringender erforderlich als jener Riss der Sprachlosigkeit „auch das eigene Haus“ entzweie. Die modernen Gesellschaften sollten, empfiehlt der Philosoph nun nachdrücklich, die Religion als eine „kontemporäre Gestalt des Geistes“ ernst nehmen und sich unvoreingenommen auf ein Gespräch mit ihr einlassen (Habermas 2007a: 370). Habermas selber lieferte die Probe auf das Exempel, als er im Januar 2004 der Einladung der Katholischen Akademie Bayern folgte und sich auf ein Gespräch über die „vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ mit dem damaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, in München einließ. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie; die Antwort des politischen Denkers besteht aus zwei Elementen: postsäkulare Gesellschaft und säkularer Staat.

1. Die Bedeutung der Religion in der „postsäkularen" Gesellschaft

Habermas hat in seiner Friedenspreisrede vom Oktober 2001 über „Glauben und Wissen" für eine „postsäkulare Gesellschaft" plädiert, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt. Damit ist der Philosoph von der ehemals gehegten Erwartung, die Religion könnte im Zuge der Rationalisierung der Lebenswelt durch kommunikative Vernunft entmachtet und verdrängt werden, abgerückt. Es verwundert denn auch nicht, dass Habermas sich in seiner Rede gegen zwei Lesarten der Säkularisierung explizit wendet: nach der einen werden religiöse Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige, jedenfalls überlegene Äquivalente ersetzt; nach der anderen Lesart werden die modernen Denk- und Lebensformen als der Religion illegitim entwendete Güter diskreditiert. Das Verdrängungsmodell lege eine fortschrittsoptimistische Deutung der entzauberten, das Enteignungsmodell eine verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne nahe. Beide Lesarten machten denselben Fehler, kritisiert Habermas nun, weil sie die Säkularisierung als eine Art „Nullsummenspiel" zwischen Wissenschaft und Technik auf der einen, Religion und Kirche auf der anderen Seite betrachteten (Habermas 2001a: 13). Dagegen sollten Religion und Vernunft die Säkularisierung der Gesellschaft als einen „komplementären Lernprozess" begreifen, in dem beide Seiten sich jeweils ihrer Grenzen vergewissern (Habermas 2005: 116).

Die neue Beschreibung moderner Gesellschaften als „postsäkular" bezieht Habermas nicht auf etwaige Veränderungen in der empirischen Bestandsaufnahme religiöser Erfahrung. Denn er konzediert explizit, dass um von einer postsäkularen Gesellschaft sprechen zu können, diese sich zuvor in einem säkularen Zustand befunden haben müsse (Habermas 2008c: 33). Diese Voraussetzung sei nur in den europäischen Wohlstandsgesellschaften oder in Ländern wie Kanada, Australien und Neuseeland, wo sich die religiösen Bindungen der Bürger vor allem seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges drastisch gelockert hätten, gegeben. In diesen Regionen habe sich das Bewusstsein, in einer säkularisierten Gesellschaft zu leben, mehr oder weniger allgemein verbreitet. Gemessen an den üblichen religionssoziologischen Indikatoren hätten sich die religiösen Verhaltensweisen und Überzeugungen der einheimischen Bevölkerungen inzwischen keineswegs so verändert, dass sich daraus eine Beschreibung dieser Gesellschaften als „postsäkular" rechtfertigen ließe. Die Trends zur Entkirchlichung und zu neuen spirituellen Formen der Religiosität könnten die greifbaren Einbußen der großen Religionsgemeinschaften nicht kompensieren. Kirchen und Religionsgemeinschaften hätten im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme den Zugriff auf Recht, Politik und öffentliche Wohlfahrt, Kultur, Erziehung und Wissenschaft verloren; sie beschränkten sich auf „ihre genuine Funktion der Verwaltung von Heilsgütern" (ebd.: 34). Die USA, die mit unverändert vitalen Religionsgemeinschaften die Speerspitze

der Modernisierung bildeten, hätten lange Zeit als die große Ausnahme vom Säkularisierungstrend gegolten. Doch belehrt durch den global erweiterten Blick auf andere Kulturen und Weltreligionen erschienen sie heute eher als der Normalfall. Von dieser Warte aus betrachtet stelle sich nunmehr die europäische Entwicklung, die mit ihrem okzidentalen Rationalismus einstmals für den Rest der Welt Modell sein sollte, als der eigentliche Sonderweg dar. Die Vitalität des Religiösen habe im Weltmaßstab eine neue Dimension erreicht; drei einander überlappende Phänomene hätten dazu beitragen: erstens die missionarische Ausbreitung der großen Weltreligionen, zweitens deren fundamentalistische Zuspitzung und drittens schließlich die politische Instrumentalisierung ihrer Gewaltpotentiale.

Es ist nicht zu übersehen, dass Habermas mit seiner veränderten Lesart der Säkularisierungsthese der globalen Vitalität des Religiösen Rechnung trägt, auch wenn er der Auffassung ist, dass die global erhobenen Vergleichsdaten den Verteidigern der Säkularisierungsthese immer noch eine „erstaunlich robuste Rückendeckung" geben (ebd.: 36). Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, wie Habermas die neue Beschreibung moderner Gesellschaften als „postsäkular" begründet; dieses Eigenschaftswort soll nämlich einen Bewusstseinswandel im Umgang mit Religion kennzeichnen, den Habermas vor allem auf drei Phänomene zurückführt. Erstens verändere die medial vermittelte Wahrnehmung jener weltweiten Konflikte, die oft als religiöse Gegensätze präsentiert würden, das öffentliche Bewusstsein. Es bedürfe nicht einmal der Aufdringlichkeit fundamentalistischer Bewegungen und der Furcht vor dem religiös verbrämten Terrorismus, um der Mehrheit der europäischen Bürger die „Relativität der eigenen säkularen Bewusstseinslage im Weltmaßstab" vor Augen zu führen. Das verunsichere die säkularistische Überzeugung vom absehbaren Verschwinden der Religion und treibe dem säkularen Weltverständnis jeden Triumphalismus aus. Zweitens gewinne die Religion auch innerhalb der nationalen Öffentlichkeiten an Bedeutung. Die Religionsgemeinschaften übernähmen im politischen Leben säkularer Gesellschaften die Rolle von Interpretationsgemeinschaften; als solche könnten sie in heiklen politischen Wertkonflikten etwa über Abtreibung, Sterbehilfe oder Reproduktionsmedizin Einfluss auf die öffentliche Meinungs- und Willensbildung nehmen, weil keineswegs von vornherein ausgemacht sei, welche Seite sich auf die richtigen moralischen Intuitionen berufe. Schließlich fungiere die Arbeits- und Flüchtlingsimmigration, vor allem aus Ländern mit traditional geprägten Kulturen, als dritter Stimulus des „postsäkularen" Bewusstseinswandels. Habermas denkt hier in erster Linie an die in der vergangenen Jahrhunderthälfte nach Europa emigrierten Muslime, die sowohl den Christen als auch den säkularen Bürgern das Phänomen einer öffentlich in Erscheinung tretenden Religion deutlicher zu Bewusstsein bringen. Diese „ungleichzeitige" Begegnung gehe mit „schrilleren Dissonanzen" einher, konstatiert Habermas, zumal sie mit der Herausforderung eines Pluralismus von Lebensformen verbunden sei (ebd.: 37). Es bereitet Habermas Sorge, dass die Gesprächslage zwischen radikalen Multi-

kulturalisten und laizistischen „Aufklärungsfundamentalisten" von polemischen Spannungen durchzogen ist; die einen sind der Überzeugung, dass sich hinter den universalistischen Geltungsansprüchen der Errungenschaften westlicher Moderne wie Demokratie und Menschenrechten „imperialistische Machtansprüche einer herrschenden Kultur" verbergen und huldigen einem Relativismus, der nur „die Alternative zwischen Unterwerfung und Konversion" kennt; die anderen hingegen machen sich einer Überverallgemeinerung des säkularistischen Standpunktes schuldig, indem sie religiösen Glaubensinhalten mit der Autorität der Wissenschaften zu Leibe rücken und ihnen jegliche Berechtigung in der demokratischen Öffentlichkeit absprechen (ebd.: 43). Habermas ist der Überzeugung, dass sowohl die säkularistische Bewusstseinslage als auch die religiös fundamentalistische Neigung einem friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben wenig bekömmlich sind. Er sieht auf beiden Seiten die Notwendigkeit eines komplementären Lernprozesses; dem Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins müsse gewissermaßen ein Reflexivwerden des säkularen Bewusstseins folgen. Religion und Vernunft sollten, fordert Habermas, die Säkularisierung der Gesellschaft als einen „komplementären Lernprozess" begreifen, in dem sich beide Seiten jeweils ihrer Grenzen vergewissern.

Diese Einsicht hätte für den politischen Umgang von ungläubigen und gläubigen Bürgern unmittelbar die Konsequenz, dass sie ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit gegenseitig ernst nehmen. Voraussetzung hierfür ist zunächst, dass die Religionsgemeinschaften aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder verzichten. Dies ist Habermas zufolge wiederum nur möglich, wenn die Gläubigen ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft in dreifacher Hinsicht reflexiv verarbeiten: sie müssen erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen aushalten; zweitens sich auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben; und schließlich müssen sie sich auf die Prämissen des demokratischen Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. „Ohne diesen Reflexionsschub entfalten Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential", warnt Habermas (Habermas 2001a: 14). Dabei sollte die Rede vom „Reflexionsschub" nicht so verstanden werden, als ob die reflexive Arbeit der Religionen in einem Prozess einseitig vollzogen und abgeschlossen werden kann, denn sie findet bei jedem neu aufbrechenden Konflikt in der demokratischen Öffentlichkeit eine Fortsetzung. Ob aber die Gläubigen diesen Reflexionsschub überhaupt zu leisten bereit sind, scheint Habermas zu denken, wird nicht zuletzt auch davon abhängen, ob man ihre Stimme in der demokratischen Öffentlichkeit ernst nimmt und ihnen Gehör schenkt.

Die zweite Voraussetzung für die Möglichkeit und das Gelingen eines Gesprächs zwischen der Vernunft und dem Glauben besteht denn auch darin, dass die säkularistische Weltsicht nicht „überverallgemeinert" wird. Habermas schreibt hierzu:

„Die Gewährleistung gleicher ethischer Freiheiten erfordert zwar die Säkularisierung der Staatsgewalt, aber sie verbietet die politische Überverallgemeinerung der säkularistischen Weltsicht. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotenzial absprechen noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“ (Habermas 2005: 322)

Da der demokratisch aufgeklärte Commonsense, dem Habermas gleichsam als dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion eine zivilisierende Rolle im kulturkämpferischen Stimmengewirr zuspricht, gegenüber der Religion auf Gründen beharrt, die nicht nur Angehörigen einer bestimmten Glaubensgemeinschaft einleuchten, müssten die religiösen Gehalte in eine säkulare Sprache übersetzt werden, bevor sie die Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden. Zur Veranschaulichung seines Gedankens erwähnt Habermas das Beispiel der Katholiken und Protestanten, die die Gottesebenbildlichkeit des Menschengeschöpfs in die säkulare Sprache des Grundgesetzes dadurch zu übersetzen versuchten, dass sie für die befruchtete Eizelle außerhalb des Mutterleibes den Status eines Trägers von Grundrechten reklamieren (Habermas 2001a: 21). Da die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ohnehin fließend sei, solle die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen. Um den nahe liegenden Einwand, dass der liberale Staat durch die Forderung säkularer Gründe nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zumutet, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten, ein Stück weit zu entkräften, fordert Habermas von der „säkularen Seite“, sie solle einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahren. Nur wenn hierfür gesorgt sei, werde die Suche nach allgemein akzeptablen Gründen nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft sich nicht „wichtiger und knapper Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung“ unnötig berauben. Säkulare Bürger, die Mitbürgern mit religiöser Geisteshaltung mit dem Vorbehalt begegneten, nicht als moderne Zeitgenossen ernst genommen werden zu können, würden auf die Ebene eines bloßen Modus Vivendi zurückfallen und damit „die Anerkennungsbasis der gemeinsamen Staatsbürgerschaft“ verlassen (Habermas 2008c: 46). Sie dürften nicht ausschließen, auch in religiösen Äußerungen semantische Gehalte, vielleicht sogar verschwiegene eigene Intuitionen zu entdecken, die sich übersetzen und in eine öffentliche Argumentation einbringen lassen. Habermas geht sogar noch einen Schritt weiter, denn er verlangt, dass säkulare Mehrheiten keine Beschlüsse über Fragen fassen dürften, die das Selbstverständnis der Gesellschaft insgesamt betreffen, bevor sie nicht dem Einspruch von Opponenten, die sich davon womöglich in

ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt haben. Sie müssten diesen Einspruch als eine Art „aufschiebendes Veto“ betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können (Habermas 2001a: 22).

Hinter der Empfehlung bzw. Forderung an die demokratische Öffentlichkeit, auf die Stimme der Religion zu hören, steht die Vermutung Habermas', der demokratische Staat könnte angesichts neuer Herausforderungen wider allen Erwartens viel unmittelbarer als bisher angenommen veranlasst sein, sich der eigenen religiösen Herkunftsgeschichte zuzuwenden. In seiner Friedenspreisrede gibt der Philosoph dazu folgendes zu bedenken: „In Anbetracht der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen sollte der liberale Staat mit der Möglichkeit rechnen, dass die ‚Kultur des gemeinen Menschenverstandes’ angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt.“ (Ebd.: 23). Vor allem meint Habermas hier wohl grundlegende moralische Intuitionen, die längst in religiöser Sprache artikuliert worden sind und die sich weder abweisen noch ohne weiteres rational einholen lassen wie beispielsweise die Intuition der Individualität oder die von der Unverfügbarkeit des Menschen schlechthin. Angesichts der neuen Herausforderungen durch den szientistischen Naturalismus, den Habermas als eine Konsequenz aus den wissenschaftsgläubigen Prämissen der Aufklärung versteht und als solche bekämpft, ist die Bedeutung dieser grundlegenden Intuitionen nicht hoch genug einzuschätzen. Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, sei, kritisiert Habermas, nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie (ebd.: 20). Durch Biogenetik und Gentechnik, Hirnforschung und Robotik sieht der Philosoph die Gefahr einer falschen Objektivierung des Selbstverständnisses des Menschen heraufziehen. Mit ihr steht nichts weniger auf dem Spiel als die Möglichkeit eines humanen Zusammenlebens von Menschen überhaupt, weil sie an den normativen Grundlagen der Moderne rüttelt. In seinen Überlegungen zur „Zukunft der menschlichen Natur“ angesichts der Gefahr einer „liberalen Eugenik“ heißt es:

> „Zur Disposition steht damit die moderne Gestalt des egalitären Universalismus als solchen. Er bietet zwar in weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften die einzige rational akzeptable Grundlage für eine normative Regulierung von Handlungskonflikten. Aber warum sollten komplexe Gesellschaften nicht von ihren normativen Grundlagen abgelöst und ganz auf systemische – oder in Zukunft – auf biogenetische Steuerungsmechanismen umgestellt werden? Gegen eine eugenische Selbstinstrumentalisierung der menschlichen Gattung, die die moralischen Regeln ändert, können Argumente, die dem moralischen Sprachspiel selbst entnommen sind, nicht greifen.“ (Habermas 2002: 151).

Nicht die naturalistischen Weltbilder als solche, sondern die „lautlosen Konsequenzen stumm eingewöhnter Praktiken“ durch unaufhaltsam vorangetriebene Biotech-

nologien würden die Voraussetzungen des egalitären Universalismus untergraben (ebd.: 155). Bereits in einem mit Theologen geführten Gespräch aus den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts äußert Habermas die Hoffnung, vielleicht könne die religiöse Sprache „das in Bewegung setzen, was man in Bewegung setzen müsste, um das Übergreifen von selbstobjektivierenden Interpretationssystemen aufzuhalten." (Habermas 1975: 29). Diese Hoffnung wiederum gründet in der Einschätzung Habermas', dass die „monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch unabgegoltenen semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit und Reichweite als überlegen erweist." (Habermas 1992b: 131).

In diesem Zusammenhang gesteht der Soziologe denn auch, die Religionsentwicklung in der Moderne womöglich mit Max Weber voreilig unter die „Privatisierung von Glaubensmächten" subsumiert und zu schnell eine affirmative Antwort auf die Frage suggeriert zu haben, „ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nichts anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet, und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können." (Ebd.: 141). Noch Ende der achtziger Jahre geht Habermas davon aus, dass „solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren" die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen könne (Habermas 1988a: 60). Die Formulierung „solange" und „vorerst?" legt nahe, dass Habermas mit der Möglichkeit rechnete, die Philosophie könnte eines Tages die religiösen Gehalte vollständig ins Profane übersetzen und retten und dadurch die Religion obsolet werden lassen. In dem Gespräch mit Eduardo Mendieta aus dem Jahr 1999 kommt die Rede explizit auch auf diese Problematik; Mendieta fragt Habermas, ob er tatsächlich damit rechne, dass die Religion eines Tages in Philosophie aufgehen werde oder aber es für wahrscheinlicher erachte, dass sich die Religion allen Versuchen der freundlichen Aneignung und Übernahme erfolgreich erwehren werde, weil sie im Kern für die Vernunft nun einmal unzugänglich und unverdaulich sei (Habermas 2001b: 190). Darauf antwortet der Philosoph, er wisse es schlicht nicht; dies werde sich erst herausstellen, wenn die Philosophie ihre Arbeit am religiösen Erbe mit größerer Sensibilität als bisher fortsetze. Später hat Habermas diese vorsichtige Sichtweise bekräftigt, wenn auch anders akzentuiert: wenn man sich geschichtsphilosophische Annahmen zum Telos der Geschichte nicht mehr zutraue, könne man nicht wissen, ob sich die Deutungskraft der religiösen Semantik im Lichte künftiger Lebensumstände und des dann verfügbaren Wissens erschöpfen wird (Habermas 2007b: 400). Ebenso gut denkbar sei, dass Glaubenspraxis und Weltwissen auch in ferner Zukunft als verschiedene Gestalten des Geistes nebeneinander bestehen bleiben.

Bei aller Vorsicht lässt Habermas aber durchblicken, dass die letztere Option vielleicht bessere Gründe auf ihrer Seite hat. In seiner Friedenspreisrede hat er jedenfalls keinen Zweifel daran gelassen, dass die Vernunft sich überfordert, wenn sie sich die religiösen Gehalte allzu forsch einverleiben will oder gar dazu übergeht, Gottes Reich auf Erden zu verwirklichen. Aufschlussreich ist in dem Kontext, wie Habermas den Satz seines Vorgängers Theodor W. Adorno: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern" kommentiert (Adorno 1977: 608): inzwischen habe freilich der historische Verlauf gezeigt, dass „die Vernunft sich mit einem solchen Projekt *überanstrengt* und schließlich *an sich selbst verzweifelt*" (Habermas 2001a: 27, Herv. i.O.). Für ein weiteres Nebeneinander-Fortbestehen von Glauben und Wissen als zwei komplementäre Lebenszugänge und Modi der Welterschließung spricht vielleicht nicht zuletzt auch der Umstand, dass die religiösen Überlieferungen zumindest eines nach wie vor dem nachmetaphysischen Vernunftdenken voraus haben: sie verfügen nämlich über einen allgemein verbindlichen Begriff vom guten Leben, über Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, Sensibilitäten und hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und für gesellschaftliche Pathologien, die über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden sind (Habermas 2005: 115). Da die Erschütterung des Normbewusstseins sich nach Habermas heute auch in schwindenden Sensibilitäten für verfehltes Leben und gesellschaftliche Pathologien manifestiert und eine ernüchterte Philosophie diesen Mangel nicht beheben kann, weil ihre Gründe dazu nicht taugen, „*ein einziges* motivierendes Weltbild vor allen anderen" auszuzeichnen, könnten die religiösen Überlieferungen dazu beitragen, das normative Bewusstsein der Menschen zu regenerieren, wenn es wieder gelänge, aus ihrem Erfahrungsfundus „pespektivenbildende Begriffe" zu entwickeln, mit denen von den eingewöhnten Verhältnissen der Schleier der Normalität abgezogen werden könnte (ebd.: 248, 250, Herv. i.O.). Schließlich sieht Habermas auch, dass eine um ihre Grenzen Bescheid wissende Vernunft den Trost nicht ersetzen kann, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in ein anderes Licht rückt und ertragen lehrt (Habermas 1992a: 125). Bereits früh, nämlich in dem Aufsatz „Wozu noch Philosophie?" aus dem Jahr 1971, hat Habermas in diesem Sinne die Philosophie von der Religion deutlich abgegrenzt; in keinem Fall habe die Philosophie, die ihren Anspruch ernst genommen hat, die Heilsgewissheit des religiösen Glaubens ersetzen wollen. „Sie hat niemals", heißt es dort, „ein Erlösungsversprechen gegeben, Zuversicht verheißen oder Trost gespendet. Gewiss hat Montaigne mit der Behauptung, dass Philosophie studieren sterben lernen bedeute, nur einen alten Topos aufgenommen; aber die stoische Vorbereitung auf den eigenen Tod ist gerade Ausdruck der prinzipiellen Trostlosigkeit des philosophischen Denkens." (Habermas 1998a: 27). Und einige Seiten weiter heißt es:

„Erst heute zeigt sich, daß die bildungselitär beschränkte philosophische Weltauslegung auf die Koexistenz mit einer breitenwirksamen Religion geradezu angewiesen war. Philosophie ist, auch nachdem sie aus der jüdisch-christlichen Überlieferung die utopischen Impulse in sich aufgenommen hat, unfähig gewesen, die faktische Sinnlosigkeit des kontingenten Todes, des individuellen Leidens, des privaten Glücksverlustes, überhaupt die Negativität lebensgeschichtlicher Existenzkrisen durch Trost und Zuversicht so zu überspielen (oder zu bewältigen?), wie es die Erwartung des religiösen Heils vermocht hat."

Es gibt also gute Gründe für die Annahme, dass die Vernunft die Religionen nicht ohne weiteres einholen kann. Die demokratischen Staaten sind daher gut beraten, sich langfristig auf die Fortexistenz von Religionen in der Gesellschaft und Öffentlichkeit einzustellen. Die Einsicht, dass die Säkularisierung keine Einbahnstraße ist, die die Religion am Rande liegen lässt, müsse sich durchsetzen. Habermas fordert dem entsprechend eine Säkularisierung, die religiöse Gehalte nicht vernichtet, sondern möglichst ins Profane transformiert und „rettet", um sie der Allgemeinheit zugänglich zu machen. Zwar geht Habermas davon aus, dass der Kern der religiösen Erfahrung und Rede dem diskursiven Denken „so abgründig fremd" bleibt wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung (Habermas 2005: 150). Dennoch hält der Philosoph es prinzipiell für möglich, religiöse Gehalte in den profanen Bereich einer begründenden Rede hinüber retten und dort gewissermaßen „aufheben" zu können. Partielle Übersetzungen aus religiösen, in der Glaubenspraxis verankerten Lehren in eine öffentliche, allen zugängliche Sprache seien ohnehin triviale Vorgänge. Man würde auf ganz unauffällige Infiltrationen der Alltagssprache stoßen, erläutert Habermas, wenn man etwa dem semantischen Hintergrund von „beten" und „bitten", von „Zeugnis ablegen" und „bezeugen", von „heilig" und „heil" nachspürte, oder wenn man den sakralen Ursprung von Vokabeln wie „anbeten" und „verfluchen", „lobpreisen" und „schmähen", „verehren" und „verurteilen" reflektierte. Überhaupt hätten Vokabulare von Schuld und Sühne, von Befreiung, menschlicher Würde und Erniedrigung, die Rede von Solidarität und Verrat, die Sprache der moralischen Gefühle, der Ängste und Sehnsüchte oft ihre religiösen Konnotationen bewahrt, auf die man jederzeit zurückgreifen könne, um verblasste Bedeutungen zu revitalisieren (Habermas 2007a: 388). Freilich hat Habermas mehr im Sinn als nur die Erneuerung der religiösen Konnotationen der Alltagssprache etwa durch einen metaphorischen Gebrauch, der die religiöse Erfahrung zum „bloßen Zitat" macht. Ihm geht es um die Öffnung der säkularen Sprache und Begrifflichkeit für „empfindliche Semantiken nicht-alltäglicher Herkunft", wie er einmal allgemein formuliert (ebd.). Konkret macht es ihm vor allem Sorge, dass die Sprache und Imperative des Marktes in Gestalt von Kosten-Nutzen-Kalkulationen heute in alle Poren und Sektoren der Gesellschaft eindringen und die Individuen im Umgang mit anderen zu einer objektivierenden Einstellung nötigen. Das soziale Band, das aus gegenseitiger An-

erkennung geknüpft wird, gehe jedoch „in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung“ nicht auf (Habermas 2001a: 23). In seinen philosophischen Vorlesungen stellte Habermas fest, der Diskurs der Moderne habe seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts unter immer wieder neuen Titeln ein einziges Thema behandelt: das Erlahmen der sozialen Bindekräfte, Privatisierung und Entzweiung, kurz: jene Deformationen einer einseitig rationalisierten Alltagspraxis, die das Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion hervorriefen. Die einen hätten ihre Hoffnung auf die reflexive Kraft der Vernunft gesetzt; die anderen hätten die mythopoetische Kraft einer Kunst beschworen, die den Mittelpunkt des regenerierten öffentlichen Lebens bilden sollte (Habermas 1985b: 166). Horkheimer und Adorno schrieben bereits in der „Dialektik der Aufklärung“, die Morallehren der Aufklärung zeugten von dem „hoffnungslosen Streben, an Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt.“ (Horkheimer/Adorno 2000: 92). Deren radikale Vernunftskepsis machte schließlich vor der Behauptung nicht Halt, es sei unmöglich, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen (ebd.: 127). An anderer Stelle bemerkte Horkheimer, die Vernunft verhalte sich zum Kategorischen Imperativ Kants neutral:

„Der Kategorische Imperativ kennzeichnet zivilisierte Mentalität, keineswegs Vernunft schlechthin. Nicht evidenter läßt Moral sich aus ihr herleiten denn aus göttlicher Gesetzgebung. Eifersucht und Gier sind der Vernunft so fern und so nahe wie Liebe und Selbsthingabe und keineswegs weniger produktiv. Bei aller Genialität und Wahrhaftigkeit ist der Kantische Ausweg nicht gangbarer als der theologische.“ (Horkheimer 1985: 194).

Habermas zeigt sich in seinen Anfang der neunziger Jahre angestellten Überlegungen „Zu Max Horkheimers Satz: ‚Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel'„ von der radikalen Vernunftskepsis Horkheimers wenig überzeugt. Habermas erklärt die radikale Vernunftskepsis Horkheimers denn auch vor allem durch erschütternde historische Erfahrungen im 20. Jahrhundert, konkret durch den Holocaust und die sozialistische Barbarei. Gleichwohl scheint auch Habermas heute mit einiger Ernüchterung auf die Menschen vereinigende Kraft und „moralische Potenz“ der Vernunft und der Kunst zurück zu blicken. Gegen Tendenzen der Entsolidarisierung in der Gesellschaft ruft Habermas nun gewissermaßen die Religion zu Hilfe, weil sie mit ihren Motivationskräften der säkularen Vernunftmoral überlegen ist. Habermas schreibt:

„Die Vernunftmoral schärft unser Urteilsvermögen für die Verletzung individueller Ansprüche und individueller Pflichten und motiviert mit der schwachen Kraft guter Gründe auch zum moralischen Handeln. Aber dieser Kognitivismus richtet sich an die Einsicht von Indivi-

duen und erzeugt keine Antriebe für ein solidarisches, d.h. ein moralisch angeleitetes kollektives Handeln. […] Die säkulare Moral ist nicht von Haus aus in gemeinsame Praktiken eingebettet. Demgegenüber bleibt das religiöse Bewußtsein wesentlich mit der fortdauernden Praxis des Lebens in einer Gemeinde verbunden und im Falle der Weltreligionen mit der im Ritus vereinigten globalen Gemeinde aller Glaubensgenossen. Aus diesem universalistisch angelegten Kommunitarismus kann das religiöse Bewußtsein des einzelnen auch in rein moralischer Hinsicht stärkere Antriebe zu solidarischem Handeln beziehen.“ (Habermas 2008b: 97)

Darüber hinaus macht Habermas die politische Bedeutung der Religion an regelungsbedürftigen Wertekonflikten fest, die die weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaften immer häufiger spalteten. Im Streit über die Legalisierung von Abtreibung oder Sterbehilfe, über bioethische Fragen der Reproduktionsmedizin, über Fragen des Tierschutzes und des Klimawandels sei die Argumentationslage so unübersichtlich, dass keineswegs von vornherein ausgemacht sei, welche Seite sich auf die „richtigen moralischen Intuitionen“ berufen werde (Habermas 2007b: 1444). Die religiösen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung könnten sich in der öffentlichen Debatte um die richtige Entscheidung in den heiklen Wertfragen, die das Selbstverständnis des Menschen und der Menschheit als Gattung betreffen, als unentbehrlich erweisen – vorausgesetzt, es gelinge, die religiösen Sinngehalte und Intuitionen durch eine kooperative Übersetzungsarbeit aus der dogmatischen Verkapselung freizusetzen.

Doch könne sich die Philosophie das, wovon im religiösen Diskurs die Rede sei, nicht als religiöse Erfahrungen zu eigen machen; die Gehalte der religiösen Rede könnten nur dann in den allgemeinen Erfahrungsschatz der Philosophie eingehen, wenn sie durch eine begründende Rede vom Offenbarungsgeschehen entkoppelt würden. Und an jenen Bruchstellen, wo eine „neutralisierende Übersetzung“ nicht mehr gelingen will, müsse sich der philosophische Diskurs sein Versagen eingestehen (Habermas 1992b: 136). Dabei müssten die von der Vernunft durch Übersetzung angeeigneten Gehalte dem Glauben nicht einmal verloren gehen, versichert der Philosoph; sie würden in der religiösen Rede weiterhin gewissermaßen einen „Bedeutungsüberschuss“ mit sich führen, der nicht in der säkularen Rede untergebracht werden kann. Wenn die säkulare Sprache jedoch das, was einmal von der Religion gemeint war, eliminiert, ginge etwas unwiederbringlich verloren; zurück bleibe eine spürbare Leere, die Irritationen erzeuge. So sei etwas verschüttet gegangen, als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelt habe. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbinde sich auch der Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Das Ungenügen der säkularen Sprache trete erst recht angesichts der Irreversibilität vergangenen Leidens zutage – jenes Unrechts an den Unschuldigen etwa, das von Menschen schlicht nicht wieder gut gemacht werden kann (Habermas

2001a: 24). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, mache sich auch im Umgang mit der Erfahrung des Todes bemerkbar; Habermas nennt die vom schweizerischen Schriftsteller Max Frisch gewählte Form der Bestattung als Beispiel. In einer Zürcher Kirche wurde für Frisch am 9. April 1991 eine Totenfeier ohne Priester und ohne Segen gehalten. Als Agnostiker habe Max Frisch, kommentiert Habermas, der sich selbst zu den religiös Unmusikalischen zählt, offenbar „die Peinlichkeit nichtreligiöser Bestattungsformen" empfunden und durch die Wahl des Ortes öffentlich die Tatsache dokumentiert, dass die „aufgeklärte Moderne kein angemessenes Äquivalent für eine religiöse Bewältigung des letzten, eine Lebensgeschichte abschließenden *rite de passage*" gefunden habe (Habermas 2008a: 26, Herv. i.O.). Die demokratischen Gesellschaften haben demnach allen Grund, schonend mit ihren religiösen Überlieferungen umzugehen und die öffentliche Stimme von Religionsgemeinschaften ernst zu nehmen.

2. Religion als vorpolitische Grundlage der Demokratie

Habermas verbindet in seiner Betrachtung des Verhältnisses von Moderne bzw. Demokratie und Religion eine genuin philosophische Perspektive mit einer politiktheoretischen, wobei diese einander ergänzen. Von der philosophischen Perspektive aus nimmt er die Jahrtausende alte Entstehungsgeschichte der „säkularen Vernunft" in den Blick, um sie gewissermaßen von innen heraus über sich selbst – vor allem über ihre Grenzen – aufzuklären[52] und auf diesem Wege möglichst zu ihrer Selbstvergewisserung beizutragen. Habermas fördert dabei die Erkenntnis zutage, dass sowohl Glaube als auch Wissen als zwei „komplementäre Gestalten des Geistes" zu der Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören und daher auch heute in ein komplementäres Verhältnis gebracht werden könnten. Die Philosophie fühle sich in ihrer Rolle als Erbin der europäischen Aufklärung und „Hüterin der Rationalität" von dem Umstand provoziert, dass sich „Religionsgemeinschaften und religiöse Lehren mit ihrer archaischen Verwurzelung in kultischen Praktiken inmitten der gesellschaftlichen Moderne als eine gegenwärtige und kulturell produktive Gestalt

52 Insofern bleibt Habermas seinem Verständnis der Aufklärung treu, das von Anfang an die Aufklärung über die Aufklärung umfasst; dazu schreibt er in einem Beitrag für einen Kongress über die Zukunft der Aufklärung: „Als unvernünftig galt *immer* schon, wer die Grenzen des Verstandes nicht kennt. Wenn sich der Verstand zur Totalität aufspreizt und den Platz der Vernunft usurpiert, verliert der Geist das Vermögen der Reflexion auf die Grenzen der Verstandestätigkeit. Dass die Aufklärung sich über sich selbst, auch über das von ihr angerichtete Unheil aufklärt, gehört also zu ihrer eigenen Natur. Nur wenn man das verdrängt, kann sich die Gegenaufklärung als Aufklärung über Aufklärung empfehlen." (Habermas 1988b: 63 ff., Herv. i.O.)

des Geistes zu behaupten scheinen“ (Habermas 2012: 9). Die Philosophie müsse sich von dieser „Zeitgenossenschaft der Religion“ insofern bedrängt fühlen, als „eine Beziehung auf gleicher Augenhöhe die seit dem 18. Jahrhundert gewohnte Konstellation gründlich verändern würde“. Seit dieser Zeit habe die Philosophie, Seite an Seite mit den Wissenschaften, die Religion nämlich entweder als ein undurchsichtiges und daher erklärungsbedürftiges Objekt behandelt oder sie als vergangene, aber transparente Gestalt des Geistes auf ihren eigenen philosophischen Begriff gebracht. Der Glaube behalte nach wie vor für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch hingenommen werden dürfe. Insofern sei die Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen offen, wenn sie denn überhaupt jemals abgeschlossen werden kann. Die moderne säkulare Vernunft sollte sich auf diese Auseinandersetzung einlassen, fordert Habermas, denn sie werde sich selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein klärt; dazu könne es durchaus hilfreich sein, den gemeinsamen Ursprung von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen aus der „Weltbildrevolution der Achsenzeit“ um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zu vergegenwärtigen (Habermas 2008a: 28). Eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des nachmetaphysischen Denkens könne die historisch zufälligen Konstellationen in den Blick rücken, unter denen die faktisch eingetretenen Lernprozesse möglich geworden seien; diese Geschichte stelle sich einem dann als eine „Folge von Problemlösungen“ dar (Habermas 2012: 141). Dabei habe die beabsichtigte Genealogie des „säkularen Vorverständnisses“ keine Rechtfertigungsfunktion; sie solle vielmehr ein „reflexives Bewusstsein von der Kontingenz des Entstehungskontextes der Hintergrundprämissen von einstweilen für gültig gehaltenen theoretischen Erkenntnissen und praktischen Einsichten fördern“ (ebd.). Und dies in der kritischen Absicht, „das säkulare Denken über das säkularistische Selbstmissverständnis einer bornierten Aufklärung aufzuklären“.

Das säkularistisch verengte Selbstverständnis der Moderne unterschlage die „konzeptuellen Spuren, die die monotheistischen Überlieferungen auf dem Weg über die Symbiose der griechischen Philosophie mit dem paulinischen Christentum im philosophischen Denken selbst hinterlassen haben.“ (Ebd.: 106). Die nominalistische Revolution des mittelalterlichen Denkens habe ebenso die Weichen für die Entstehung der modernen Wissenschaft, für den Humanismus und die neuen erkenntnistheoretischen und vernunftrechtlichen Ansätze gestellt wie für den Protestantismus und die Verweltlichung des Christentums. Dazu führt der Philosoph weiter aus:

> „Soweit sich diese komplexen Entwicklungen auch als Lernprozesse verstehen lassen, hinter die kein vernünftiger Weg zurückführt, *erweitert* sich eben unser Selbstverständnis. Eine solche *erweiternde* Genealogie macht übrigens die Alternative, die Carl Schmitt und Hans Blu-

menberg für das Selbstverständnis der Moderne entwickeln, gegenstandslos. In ihren politischen wie in ihren geistigen Gestalten ist die Moderne weder ein *bloßes* Säkularisat, das von den theologischen Wurzeln abhängig *bleibt* – sonst hätte man nichts *gelernt*; noch verdankt sich das Denken, das seither unter der Prämisse des *etsi deus non daretur* steht, einer bloßen Ablösung vom und der bleibenden Gegnerschaft zum theologischen Erbe – denn in das nachmetaphysische Selbstverständnis, das sich als Resultat von Lernprozessen versteht, gehen die kritisch überwundenen Stufen dieser Genealogie als solche ein. Die bewusstmachende Kritik geht zusammen mit einer rettenden Erinnerung.“ (Ebd., Herv. i.O.)

In der philosophischen Säkularisierungsdebatte behauptete Hans Blumenberg gegen Autoren wie Karl Löwith, Carl Schmitt oder Eric Voegelin, die die europäische Neuzeit zur Gänze oder wesentliche Aspekte und Antriebe dieser wie etwa die Fortschrittsidee als eine säkulare Anverwandlung genuin religiöser, d.h. christlicher Gehalte und Formen betrachten, die „Legitimität der Neuzeit“ (Blumenberg 1996). Die „steilen“ philosophischen Thesen zum Entstehungszusammenhang von moderner Welt und christlicher Religion sind bis heute allesamt umstritten, entziehen sie sich doch gewissermaßen schon durch ihre Abstraktionshöhe einer historisch-empirischen Verifizierung oder auch nur Plausibilisierung. Im Rückblick mutet die philosophische Säkularisierungsdebatte um Herkunft und Wesen der westlichen Neuzeit in ihrer geschichtsphilosophischen Zuspitzung denn auch als steril an. Man kann sie als eine „deutsche Debatte“ betrachten, in der sich das Unbehagen an und in der Moderne kundgetan hat, das vermutlich ohne die kulturelle Wirkungsmacht der philosophischen Tradition des deutschen Idealismus nicht möglich gewesen wäre (Adam 2001; Monod 2002). Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass Habermas sich gegen die in dieser Debatte formulierte Alternative „säkulare Anverwandlung religiöser Gehalte“ oder „humane Selbstbehauptung“ gegen den theologischen Absolutismus des Spätmittelalters wendet und zwischen den Positionen von Blumenberg und Schmitt vermitteln möchte, ist er doch selbst der Überzeugung, die normativen Grundlagen der Moderne im Allgemeinen und der liberalen Demokratie im Besonderen stellten letztlich säkulare „Übersetzungen“ elementarer Denkmotive der jüdischen und christlichen Religion dar.

In einem Aufsatz, in dem sich Habermas mit den ungeklärten Erbschaftsverhältnissen zwischen „Israel und Athen“ auseinandersetzt, heißt es an einer Stelle, erst die Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft habe „jenes Netzwerk spezifisch moderner Begriffe“ ausgebildet (Habermas 1997: 103). Der Philosoph nennt fünf dieser Begriffe beim Namen: erstens den Begriff der subjektiven Freiheit und die Forderung des gleichen Respekts für jeden – auch und gerade für den Fremden in seiner Eigenheit und Andersheit; zweitens den Begriff der Autonomie, einer Selbstbindung des Willens aus moralischer Einsicht, die auf Verhältnisse reziproker Anerkennung angewiesen ist; drittens den Begriff des vergesellschafteten Subjekts, das sich lebensge-

schichtlich individuiert[53] und das als unvertretbar Einzelner zugleich Angehöriger einer Gemeinschaft ist, so dass es nur im solidarischen Zusammenleben mit Anderen ein authentisches eigenes Leben führen kann; viertens die Einsicht in den befristeten Charakter der Lebenszeit, das Bewusstsein für den „Widerfahrnischarakter" der Ereignisse, die Menschen zustoßen; schließlich denkt Habermas an den Begriff der Befreiung – sowohl als Emanzipation aus entwürdigenden Verhältnissen wie als utopischer Entwurf einer gelingenden Lebensform. Diese Begriffe und Erfahrungsmuster stecken gewissermaßen den Rahmen des normativen Erwartungshorizontes der Moderne ab, innerhalb dessen sich die demokratischen Gesellschaften nach wie vor bewegen. Und in dem bereits erwähnten Gespräch mit Eduardo Mendieta von 1999, in dem Habermas ein neues Interesse an der Religion bekundet, heißt es:

„Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt oder ein Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist *unmittelbar* ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede." (Habermas 2001b: 175, Herv. AC.)

Doch abgesehen davon, dass Habermas durch die Fixierung auf die jüdische und christliche Religion andere Traditionsstränge und Einflussquellen – angefangen mit der antiken griechischen Philosophie und römischen Rechtskultur und der Kultur der Renaissance –, die in ideengeschichtlicher Hinsicht Wesentliches zur Entstehung des demokratischen Verfassungsstaates beigetragen haben dürften, großspurig übergeht, scheint es selbst bei einer wohlwollend selektiven Lesart der jüdischen

---

53 In einem am 9. November 1974 mit Theologen geführten Gespräch erklärt Habermas die Vorstellung Gottes und die damit verbundene Unsterblichkeit der Seele zur Bedingung der Möglichkeit von Individualität des Menschen; seine These lautet, ein „objektivistischer, voraufklärerischer Begriff des transzendenten Gottes mit der Begleitvorstellung einer unsterblichen Seele" sei notwendig gewesen, und zwar nicht nur in einem kontingenten, sondern in einem logischen Sinne, um einen emphatischen Begriff von Individualität ausbilden zu können. Die Idee einer Seele, die zeitlich ewig koextensiv ist mit Gott, sei vielleicht nötig gewesen, um überhaupt die Idee der Unersetzbarkeit eines Individuums fassen zu können, denn das Individuum könne ja als eine empirische Größe in jeder beliebigen Funktion sehr wohl ersetzt werden (Habermas 1975: 15).

und christlichen Religion nicht ohne weiteres möglich, ihnen die moderne Demokratie gewissermaßen als Glaubensgebot zu entlocken. Die für die moderne Demokratie grundlegenden Ideen und Normen wie Freiheit, individuelle Autonomie, Gleichheit und Solidarität besaßen ursprünglich und besitzen zum Teil noch heute trotz aller historischen Vermittlung und Annäherung im Sinngefüge und Erfahrungshorizont beider Religionen eine andere Bedeutung und Geltungsreichweite, wenn man denn überhaupt von ihrem Boden aus zu ihnen gefunden hat.

Was folgt nun aber aus den von Habermas thematisierten – wenn auch im Einzelnen nach wie vor ungeklärten – religiösen Erbschaftsverhältnissen für die Frage nach der Legitimität der modernen Demokratie? Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass Habermas der Religion bei der Legitimation von Recht und Politik in der Demokratie unmittelbar keinen Platz gewährt, mag er auch – übrigens ähnlich wie Tocqueville, auch wenn der Franzose das Judentum weniger hervorgehoben hatte, weil er es vor allem für eine nationale Religion hielt – zwischen der Demokratie und der jüdisch-christlichen Religion einen historischen Entstehungszusammenhang am Werke sehen. Denn der demokratische Verfassungsstaat sollte nach Habermas seinen Legitimationsbedarf durch eine begründende Rede bestreiten, in der nur allen Menschen einsichtige Gründe und Argumente Geltung beanspruchen können, also konkret durch das säkulare egalitäre Vernunftrecht. In seiner Friedenspreisrede bemerkt Habermas, das egalitäre Vernunftrecht habe zwar religiöse Wurzeln, die auf jene mit dem Aufstieg der großen Weltreligionen zusammenfallende „Revolutionierung der Denkungsart" in der Achsenzeit zurückgehen, doch die vernunftrechtliche Legitimation von Recht und Politik in der Demokratie speise sich aus längst profanisierten Quellen der religiösen Überlieferung (Habermas 2001a: 21; Eisenstadt 2005). Der politische Liberalismus, der die normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates begründe, stehe in der Tradition eines Vernunftrechts, das auf die starken kosmologischen oder heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichte. In seinem Vortrag über die „vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates", der das Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger eröffnete, schreibt Habermas: „Die Geschichte der christlichen Theologie im Mittelalter, insbesondere die spanische Spätscholastik gehören natürlich zur Genealogie der Menschenrechte. Aber die Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt stammen *am Ende* aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts." (Habermas 2005: 107, Herv. AC.). Gemeint ist die von Locke über Rousseau bis Kant reichende vernunftrechtliche Tradition der Aufklärungsphilosophie, die sich bei der Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates ausschließlich auf die „natürliche" oder säkulare Vernunft und damit einzig und allein auf Argumente, die allen gleichermaßen zugänglich sind, verlässt (Habermas 2007b: 1443). In diesem Zusammenhang erinnert der Philosoph daran, dass Theologie und Kirche erst sehr viel später die „geistigen Herausforderungen" des demokratischen Verfassungsstaates bewältigt

und verarbeitet haben. Das religiöse Bewusstsein musste in einem schwierigen historischen Prozess lernen, sich mit den Bedingungen der modernen Gesellschaften (namentlich mit der Tatsache des religiösen Pluralismus, mit dem Aufstieg der Wissenschaften und mit dem Geltungsvorrang von positivem Recht und profaner Gesellschaftsmoral) zu arrangieren.

Ist aber die Habermas'sche Sichtweise auf den inneren Entstehungszusammenhang zwischen Demokratie und jüdisch-christlicher Religion nicht ungereimt, insofern er einerseits den demokratischen Verfassungsstaat mitsamt seinen grundlegenden Prämissen und Normen unmittelbar auf Denkmotive der jüdisch-christlichen Tradition zurückführt, andererseits jedoch davon ausgeht, dass die Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates am Ende vom säkularen und egalitären Vernunftrecht der politischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts begründet worden seien? Die Paradoxie löst sich auf, wenn man Habermas dahingehend versteht, dass grundlegende Denkmotive der jüdisch-christlichen Tradition durch die Aufklärungsphilosophie in Gestalt des egalitären Vernunftrechts von ihrer dogmatischen Abkapselung gelöst wurden und eine „rettende" Übersetzung ins Allgemeine und Säkulare erfahren haben. Diese ins Säkulare übersetzten Denkmotive konnten später dann ihrerseits die christliche Religion mächtig herausfordern, weil sie von Haus aus nicht mit solch einer Wendung bedacht und Tragweite versehen waren. Habermas spricht neuerdings von einer „Dialektik der Aneignung des religiösen Erbes" und veranschaulicht seinen Gedanken am Beispiel der Menschenrechte, die im Zuge der demokratischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts deklariert wurden. Er schreibt:

> „Einerseits verdankt sich der Universalismus der Menschenrechte (neben stoischen Quellen) der säkularen Übersetzung des universalistischen Gehalts jüdisch-christlicher Heilsvorstellungen; ein egalitär-universalistisches Vernunftrecht hätte sich ohne die anthropozentrische Umwendung des transzendenten Gottesstandpunktes in den moralischen Gesichtspunkt der unparteilichen Beurteilung von Handlungskonflikten nicht ausbilden können. Andererseits wäre es ohne diese Transformation nicht möglich gewesen, die Schranken zu überwinden, die der in einer partikularen Glaubensgemeinschaft zentrierte Blickwinkel der Toleranz gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften zieht." (Habermas 2012: 140)

In einem Lernprozess wurden also religiöse Gehalte ins Säkulare übersetzt und der „besondere" Universalismus der jüdisch-christlichen Religion zugunsten eines allgemeinen menschlichen Standpunktes überwunden. Erklärt Habermas dadurch nicht unter der Hand die jüdisch-christliche Religion zur „vorpolitischen" Grundlage des demokratischen Rechtsstaates? Oder wenn schon nicht zur politischen Ver-

fassung, so doch zur politischen Verfasstheit[54] der Demokratie? Aufschluss darüber könnte ein Blick in den erwähnten Vortrag über die „vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ aus dem Jahr 2004 bringen, mit dem Habermas seinerzeit das Gespräch mit Kardinal Joseph Ratzinger gesucht hatte. Eingangs seines Vortrages bemerkt Habermas, das für die Diskussion mit Kardinal Ratzinger vorgeschlagene Thema erinnere ihn an eine Frage, die der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde Mitte der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts auf die prägnante Formel gebracht hat, ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selber nicht garantieren kann (Habermas 2005: 106). Darin, erläutert Habermas, drücke sich der Zweifel aus, dass der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann, sowie die Vermutung, dass er auf autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist. Sollte dies der Fall sein, gibt Habermas zu bedenken, hätte zwar der zu weltanschaulich-religiöser Neutralität verpflichtete demokratische Staat angesichts der Tatsache des Pluralismus einen schwierigen Stand; aber diese Folgerung spräche nicht schon gegen die Vermutung selbst.

Um zu überprüfen, ob die Vermutung Böckenfördes zutrifft, zerlegt Habermas das mit seiner Frage aufgeworfene Problem in zwei Teile: zum einen beziehe sich der Zweifel darauf, ob politische Herrschaft nach der vollständigen Positivierung des Rechts einer säkularen, das heißt: einer nichtreligiösen und nachmetaphysischen Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist; und zum anderen bleibe der Zweifel, auch wenn die Möglichkeit einer säkularen Legitimation eingeräumt werde, hinsichtlich des Motivationsproblems bestehen. Zum einen gehe es also um die Frage, ob sich ein weltanschaulich pluralistisches Gemeinwesen durch die Unterstellung eines bestenfalls formalen, auf Verfahren und Prinzipien beschränkten Hintergrundeinverständnisses normativ integrieren und stabilisieren lässt. Und zum anderen mache man sich Sorgen darum, die Quellen der staatsbürgerlichen Solidarität, auf die ein liberaler Staat angewiesen ist, könnten infolge einer „entgleisenden Säkularisierung“ der Gesellschaft im Ganzen versiegen (ebd.).

Daran, dass die liberale Demokratie ihren Legitimationsbedarf mit profanen Mitteln (konkret durch das egalitäre Vernunftrecht) bestreiten kann, lässt Habermas keinen Zweifel aufkommen. Der politische Liberalismus, den er in der Form eines Kantischen Republikanismus verteidigt, versteht sich eben als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. Im Lichte des problematischen Erbes des „Staatswillens-

54 Mit dieser Unterscheidung charakterisiert Herfried Münkler die „vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung“, zu denen neben sozio-moralischen Faktoren auch die Religion gehört (Münkler 1996: 8).

positivismus“ der deutschen Staatsrechtslehre sei die von Böckenförde aufgeworfene Frage dahin verstanden, als habe eine vollständig positivierte Verfassungsordnung die Religion oder irgendeine andere „haltende Macht“ für die kognitive Absicherung ihrer Geltungsgrundlagen nötig (Brunkhorst 2003; Möllers 2011). Demnach müsste der Geltungsanspruch des positiven Rechts in den vorpolitisch-sittlichen Überzeugungen religiöser und nationaler Gemeinschaften fundiert sein, wenn dieser wirksam eingeklagt werden soll. Dieser Lesart entgegnet Habermas, wenn man das demokratische Verfahren nicht wie Hans Kelsen oder Niklas Luhmann positivistisch, sondern als „eine Methode zur Erzeugung von Legitimität durch Legalität“ begreife, entstehe kein Geltungsdefizit, das durch „Sittlichkeit“ ausgefüllt werden müsse (Habermas 2005: 109). Folglich geht Habermas davon aus, dass der demokratische Staat seinen Legitimationsbedarf „selbstgenügsam“, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann. Davon unberührt bleibt aber die Frage, ob der demokratische Staat auch den Motivationsaufwand der Bürger zu gemeinwohlorientiertem und solidarischem Handeln aus eigener Kraft regenerieren kann. Habermas unterscheidet zwischen den normativen Bestandsvoraussetzungen der Demokratie in Ansehung der Rolle von Staatsbürgern, die sich als Autoren des Rechts verstehen, und im Hinblick auf die Rolle von Gesellschaftsbürgern, die Adressaten des Rechts sind. Von den Rechtsadressaten werde nur erwartet, dass sie bei der Wahrnehmung ihrer subjektiven Freiheiten (und Ansprüche) die von Gesetzen vorgezeichneten Grenzen nicht überschritten. Ungleich mehr werde aber von den Staatsbürgern in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber verlangt, nämlich Einstellungen und Motivationen, die sie zu gemeinwohlorientiertem Handeln befähigen. Dass die Bürger ihre demokratischen Kommunikations- und Teilhaberrechte aktiv, und zwar nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern gemeinwohlorientiert wahrnehmen, verlange einen „kostspieligen Motivationsaufwand“, der legal nicht erzwungen werden könne. Eine Pflicht zur Wahlbeteiligung etwa sei daher im demokratischen Rechtsstaat ebenso ein Fremdkörper wie verordnete Solidarität. Die Bereitschaft, für fremde und anonym bleibende Mitbürger einzustehen und für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen, dürfe Bürgern eines liberalen Gemeinwesens nur angesonnen werden. Umso mehr seien deshalb politische Tugenden, auch wenn sie in kleiner Münze „erhoben“ würden, für den Bestand einer Demokratie vonnöten. Diese seien Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Denkweisen und Praktiken einer freiheitlichen politischen Kultur. Insofern sei der Staatsbürgerstatus in die Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn man so will „vorpolitischen“ Quellen lebe.

Allerdings bedeute dies noch nicht, insistiert Habermas, dass der liberale Staat nicht in der Lage sei, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren. Gewiss die Bürger gewännen die Kraft und Motive für

eine Teilnahme an der politischen Meinungs- und Willensbildung aus ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen. Doch dürfe hierbei nicht vergessen werden, dass die demokratischen Praktiken eine eigene politische Dynamik in Gang setzen. Der demokratisch verfasste Rechtsstaat gewährleiste ja nicht nur negative Freiheiten für die um ihr eigenes Wohl besorgten Gesellschaftsbürger; mit der Entbindung kommunikativer Freiheiten mobilisiere er auch die Teilnahme der Staatsbürger am öffentlichen Streit über Themen, die alle gemeinsam betreffen. Nur ein Rechtsstaat ohne Demokratie, an den die Menschen in Deutschland lange genug gewöhnt gewesen seien, würde auf Böckenfördes Frage, inwieweit ein Staat allein aus der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen leben könne, ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit voraus liegt, eine negative Antwort suggerieren. Das von Böckenförde und anderen vermisste „einigende Band" sei schlicht nichts anderes als der demokratische Prozess selbst, in dem letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht. Habermas denkt dabei an die politisch-ethischen Diskurse über Holocaust und Massenkriminalität; sie hätten den Bürgern der Bundesrepublik die Verfassung als Errungenschaft ins Bewusstsein gebracht. Auch die selbstkritische „Gedächtnispolitik" europäischer Nationen führt Habermas als ein Beispiel an, um zu zeigen, wie sich „verfassungspatriotische Bindungen im Medium der Politik *selbst* bilden und erneuern" können (Habermas 2005: 111, Herv. i.O.). Daran werde übrigens auch deutlich, dass der „Verfassungspatriotismus" - entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis - nicht bedeute, dass sich die Bürger die Prinzipien der Verfassung allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen.

Obwohl Habermas also in motivationaler Hinsicht durchaus Schwierigkeiten ausmacht, gelangt er am Ende auch hier zu der optimistischen Einschätzung, der demokratische Staat könne prinzipiell das Motivationsproblem mit eigenen säkularen Mitteln in den Griff bekommen. Im historischen Rückblick zeige sich zwar, dass ein gemeinsamer religiöser Hintergrund, eine gemeinsame Sprache, vor allem das neu geweckte Nationalbewusstsein für die Entstehung einer abstrakten staatsbürgerlichen Solidarität hilfreich gewesen seien. Aber die republikanischen Gesinnungen hätten sich inzwischen weitegehend von diesen „vorpolitischen Verankerungen" weitgehend gelöst. Dem demokratischen Staat wohne aufgrund seiner säkularen Natur keine Schwäche inne; die vom demokratischen Prozess freigesetzte gesellschaftliche Dynamik könne die Bürger prinzipiell zu gemeinsamem Handeln motivieren und eine Art „Ausfallbürgschaft für den Zusammenhalt einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft übernehmen, wenn die Vielfalt der Interessenlagen, kulturellen Lebensformen oder Weltanschauungen das naturwüchsige Substrat der Herkunftsgemeinschaft überfordert" (Habermas 1998b: 117).

Habermas lässt es allerdings mit dieser Verteidigung der Autonomie des demokratischen Verfassungsstaates in ideeller und motivationaler Hinsicht nicht sein Bewenden haben. Denn er kann eine Gefährdung der Demokratie aus „externen

Gründen“ dann doch nicht ausschließen. Habermas schreibt: „Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist.“ (Habermas 2005: 111). Der Philosoph rechnet also durchaus mit der Möglichkeit, dass genau jene Konstellation eintritt, die Böckenförde vor Augen hatte: dass nämlich die Bürger wohlhabender und friedlicher Gesellschaften sich in nur noch „selbstinteressiert handelnde Monaden“ verwandeln, die ihre subjektiven Rechte und Ansprüche „wie Waffen gegeneinander richten“. Anzeichen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität sieht Habermas im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft. Besonders besorgniserregend findet der Philosoph, dass die Märkte, die nicht wie staatliche Verwaltungen demokratisiert werden können, zunehmend Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen übernehmen, die bisher entweder politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden sind. Der demokratische Prozess der Meinungs- und Willensbildung, der bisher nur in den nationalen Arenen halbwegs funktioniere, verliere zunehmend an Wirksamkeit. Auch auf der internationalen Ebene schwinde die Hoffnung und das Vertrauen in die politische Gestaltungskraft der Menschen; beide Tendenzen würden den „staatsbürgerlichen Privatismus“ forcieren. Angesichts der Konflikte und der schreienden sozialen Ungerechtigkeiten einer zutiefst fragmentierten Weltgesellschaft kann diese Haltung freilich für Habermas nicht die richtige Antwort sein.

Auf die Frage, was getan werden solle, um diesen einseitigen Tendenzen der (westlichen) Moderne wirksam entgegen zu treten, antwortet Habermas zunächst, es mache wenig Sinn, die Krisen der Moderne vernunftkritisch, nicht als Folge „einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne immerhin angelegten Vernunftpotentiale, sondern als logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung“ zu begreifen (ebd.: 112). In Teheran habe ihn ein Kollege gefragt, ob nicht die europäische Säkularisierung aus kulturvergleichender Sicht der eigentliche Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. Was Habermas von diesem Gedanken hält, gibt er deutlich zu erkennen, wenn er im nächsten Satz schreibt, die Frage erinnere ihn an die (geistige) Stimmungslage der Weimarer Republik, namentlich an Carl Schmitt, Martin Heidegger oder Leo Strauss. Anstatt zu behaupten, einer „zerknirschten Moderne“ könne „nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen“, hält Habermas es für angebrachter, die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln (ebd.: 113). Gleichwohl ist aber nicht zu übersehen, dass Habermas selber inzwischen deutlich Zweifel daran hegt, die Vernunft könne alleine auf sich gestellt den Herausforderungen der

Moderne gewachsen sein. In seinem Aufsatz über Kants Religionsphilosophie heißt es an einer Stelle:

> „Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmerndes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren." (Ebd.: 218).

Von dieser Sorge rührt es wohl her, dass Habermas seit seiner Friedenspreisrede aus dem Jahr 2001 die Religion verstärkt als Gesprächspartner der Vernunft und der Demokratie in Stellung bringt.

3. Die Trennung von Staat und Religion

Obwohl Habermas grundlegende Normen der Demokratie auf Denkmotive der jüdisch-christlichen Religion zurückführt, gewährt er der Religion unmittelbar keinen Platz bei der Legitimation demokratischer Herrschaft. Der Philosoph ist der Überzeugung, dass „die Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt am Ende aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts" stammen (ebd.: 107). Habermas besteht darauf, dass Politik und Recht sich in einer Demokratie durch eine begründende Rede rechtfertigen, in der nur allen Menschen einsichtige Gründe und Argumente Geltung beanspruchen können, also konkret durch das säkulare egalitäre Vernunftrecht. Als genuin religiöse Gehalte dürften sie lediglich in das informelle Engagement der Bürger in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit eingehen, nicht aber in die institutionalisierten Deliberations- und Entscheidungsprozesse des demokratischen Verfassungsstaates. Religiöse Gründe und Motive dürften die Schranke „institutioneller Deliberations- und Entscheidungsprozesse auf der Ebene der Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungsbehörden" nicht passieren, sofern sie zuvor in der öffentlichen Kommunikation im (zivil)gesellschaftlichen Raum nicht in eine säkulare, allen Menschen zugängliche Sprache „übersetzt" wurden. Sollten etwa Parlamentarier diese Schranke umgehen, so müsse, fordert Habermas, der amtierende Präsident religiöse Erklärungen aus dem Sitzungsprotokoll tilgen lassen, weil sie das Prinzip der weltanschaulich neutralen Ausübung politischer Herrschaft verletzten:

> „Mögliche Wahrheitsgehalte religiöser Beiträge können nur dann wirksam in verbindliche Entscheidungen der Politik einfließen, wenn irgendjemand sie aufgreift und in eine allgemein zugängliche Argumentation übersetzt. Würde man die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen, könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die

der Opposition ihren Willen aufzwingt. Im Verfassungsstaat ist es ein Legitimationsbedürfnis, *staatlich durchsetzbare* Politikentscheidungen in einer Sprache zu formulieren, die alle Bürger verstehen können. Die demokratische Mehrheitsherrschaft schlägt in religiöse Tyrannei um, wenn eine Mehrheit im Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesanwendung auf religiösen Argumenten beharrt und sich weigert, jene Art öffentlich zugänglicher Begründung zu liefern, welche die unterlegene Minderheit, sei sie nun säkular oder andersgläubig, im Lichte allgemein gültiger Standards beurteilen kann." (Habermas 2007b: 1445, Herv. i.O.)

Habermas bündelt hier zwei Annahmen zu einem starken Argument: dass die säkularen im Gegensatz zu den religiösen Gründen allen Menschen prinzipiell zugänglich und daher zustimmungsfähig sind; dass Entscheidungen und Handlungen des demokratischen Staates aufgrund ihrer allgemeinen Verbindlichkeit erst dann legitim sind, wenn sie dem Erfordernis einer (potentiell) von allen nachvollziehbaren Begründung genügen, sprich: im Ergebnis säkular sind.

Dabei legt Habermas der Demokratie einen hohen Legitimationsanspruch zugrunde; diese dürfe nämlich von den Bürgern über Gesetzesgehorsam hinaus die Anerkennung , ja sogar die Identifikation mit der Verfassung erwarten, die nicht gesetzlich erzwungen werden könne, sondern auf „guten Gründen und Überzeugungen" basieren müsse. Dieser Anspruch stelle vor allem die gläubigen Bürger vor eine besondere Herausforderung; denn der demokratische Verfassungsstaat könne sich nicht damit zufrieden geben, dass sich die Religionsgemeinschaften in einen fragilen Modus Vivendi einrichten: „Sie sollen sich vielmehr die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter Prämissen des eigenen Glaubens (!) zu Eigen machen" fordert Habermas (ebd.: 1442). Den Einwand, der Streit zwischen religiös und weltanschaulich fundierten Gerechtigkeitskonzeptionen lasse sich nicht ohne weiteres in der gemeinsamen Unterstellung eines noch so formalen Hintergrundkonsenses auflösen, weshalb die Befolgung von Mehrheitsbeschlüssen in einer Demokratie nur als widerwillige Anpassung geleistet werden könne, lässt Habermas nicht gelten. Zwar lasse sich, konzediert der Philosoph, die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, auf der kognitiven Ebene nicht schlichten (Habermas 2005: 141). Sobald aber diese kognitiven Dissonanzen bis in die Grundlagen des normativ geregelten Zusammenlebens der Staatsbürger hineinreichten, werde das politische Gemeinwesen auf dem Boden eines „schwankenden Modus Vivendi" in unversöhnliche Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften segmentiert und sei sein Zerfall durch Glaubenskämpfe nur noch eine Frage der Zeit (ebd.). Um dies zu vermeiden, sei es unabdingbar, die konkurrierenden Heilsgüter, an denen sich existenzielle Wertkonflikte zwischen Glaubensgemeinschaften entzünden, durch „Entpolitisierung" zu entschärfen. Kompromisse seien nur möglich, wenn alle Bürger dieselben Kategorien teilbarer Grundgüter wie Geld, Sicherheit oder arbeitsfreier Zeit erstrebten. Doch gerade die Konflikte um religiöse Heilsgüter und Überzeu-

gungen eigneten sich nicht für Kompromisse; denn sie entzögen sich durch den „Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten […] *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung“, denen sich andere ethische Weltanschauungen aussetzen (ebd.: 135, Herv. i.O.). Deshalb sei es nur vor dem Hintergrund eines gemeinsam unterstellten Konsenses über Abstimmungsverfahren und Verfassungsgrundsätze möglich, ihrer Herr zu werden. Bereits hier wird deutlich, dass auch Habermas die Forderung nach einer Trennung von Religion und Staat letztlich durch historisches Erfahrungswissen über die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche und Heilsgüter begründet. Mit anderen Worten: hinter dem philosophisch-epistemischen Argument, die religiösen Gründe seien im Gegensatz zu den säkularen nicht jedermann zugänglich und allgemein zustimmungsfähig, steht die religionspolitische Konfliktgeschichte Europas, die in der Weltgeschichte ihresgleichen sucht.

Habermas gibt denn auch – von einer historischen Perspektive aus betrachtet – unumwunden zu, dass die Säkularisierung der Staatsgewalt in Europa „die angemessene Antwort auf die Religionskriege und Konfessionskämpfe in der Frühen Neuzeit“ gewesen sei (Habermas 2008c: 38). Die Staatsgewalt habe damals die streitenden Religionsparteien entwaffnen, Arrangements für ein friedlich-schiedliches Zusammenleben der verfeindeten Konfessionen erfinden und deren prekäres Nebeneinander überwachen müssen. Um Ordnung und Sicherheit verbürgen zu können, sei sie zu weltanschaulich neutralem Handeln genötigt worden, auch wenn sie mit der im Lande herrschenden Religion noch verflochten blieb. Allmählich habe der Staat den religiösen Minderheiten Freiheitsrechte eingeräumt – zunächst die Freiheit, überhaupt einer anderen Glaubensrichtung als der etablierten Kirche anzuhängen (Glaubensfreiheit), danach die Freiheit, ihren Glauben öffentlich zu bekennen (Bekenntnisfreiheit), und schließlich auch das Recht, ihre abweichenden religiösen Überzeugungen zu praktizieren (freie Religionsausübung). Dieser Modus Vivendi habe sich, als aus den demokratischen Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts eine neue politische Ordnung hervorging, welche eine „vollständig säkularisierte Staatsgewalt“ gleichzeitig der Herrschaft der Gesetze und dem demokratischen Willen des Volkes unterwarf, als unzulänglich erwiesen. Seitdem gewährleiste die liberale Demokratie die Religionsfreiheit als Menschenrecht und sei der Bürger nicht mehr vom Wohlwollen einer mehr oder weniger toleranten Staatsmacht abhängig. Dadurch habe die Trennung von Religion und Politik gewissermaßen eine neue historische Legitimationsetappe erreicht; sie sei fortan auch, wenn nicht sogar in erster Linie, durch die Menschenrechte im Allgemeinen und die Religionsfreiheit des Individuums im Besonderen gerechtfertigt. Ganz in diesem Sinne schreibt Habermas:

„Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung sind zwei Seiten derselben Medaille. Sie haben die Religionsgemeinschaften nicht

nur vor den destruktiven Folgen der blutigen Kämpfe untereinander, sondern auch vor der religionsfeindlichen Gesinnung einer säkularistischen Gesellschaft geschützt.“ (Habermas 2005: 9)

Es sind also im Kern drei Argumente, die Habermas zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat ins Feld führt; erstens das historisch-pragmatische Friedensargument, zweitens das menschenrechtlich-normative Argument von der Religionsfreiheit und drittens das philosophisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird.

Auffällig ist, dass Habermas die theologische Rechtfertigung der Trennung von demokratischer Staatsgewalt und Religion als Argument nicht aufgreift. Habermas warnt neuerdings explizit vor „allen Versuchen einer Erneuerung der Politischen Theologie“ im Anschluss an Carl Schmitt, dessen „klerikofaschistischen Begriff des Politischen“ er seit Jahrzehnten dezidiert bekämpft (Habermas 2012: 251). In einer Rezension mit dem Titel „Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik“ aus dem Jahr 1993 schreibt Habermas:

„Der Streit über den auf Freund-Feind-Verhältnisse reduzierten Begriff des Politischen ist vordergründig. Provokativ für das Selbstverständnis des demokratischen Verfassungsstaates ist vielmehr jene Politische Theologie, die einen säkularisierten Begriff von Politik und damit das demokratische Verfahren als Legitimationsgrundlage des Rechts ablehnt, die eines ihres deliberativen Kerns beraubte Demokratie zur bloßen Akklamation formierter Massen entstellt, den Mythos der geborenen nationalen Einheit dem gesellschaftlichen Pluralismus entgegensetzt und den Universalismus der Menschenrechte und der Menschheitsmoral als verbrecherische Heuchelei denunziert.“ (Habermas 1995: 116)

Ganz auf dieser Linie konstatiert Habermas später ein „untergründiges Ressentiment“ gegen die Rechtfertigung der demokratischen Verfassungsprinzipien „aus Vernunft allein“; die Anhänger der politischen Theologie versuchten, die Legitimation der demokratischen Staatsgewalt auf eine „metasoziale Quelle“ zurückzuführen. Doch die Vorstellung, die legitimationserzeugenden demokratischen Verfahren durch eine irgendwie „tiefere“, gleichwohl allgemeinverbindliche Fundierung zu ersetzen, sei letztlich Obskurantismus (Habermas 2012: 251).

Hier stellt sich die Frage, ob und inwiefern dies auch für die linken Verfechter einer politischen Theologie gilt. Habermas hatte bereits in seiner ersten kritischen Auseinandersetzung mit Carl Schmitt die Frage aufgeworfen, was wohl die politische Theologie der Gegenrevolution eines Donoso Cortes oder Carl Schmitt mit der Theologie der Befreiung verbindet, die in den sechziger und siebziger Jahren des

vergangenen Jahrhunderts in Südamerika sehr verbreitet war (Habermas 1987: 111). Auch wenn Habermas damals eine Antwort auf die selbst gestellte Frage schuldig blieb: als sicher kann gelten, dass er gegenüber linken politischen Theologen Sympathien hegt und Hörbereitschaft signalisiert; es fällt jedenfalls auf, dass er etwa mit einem Johann Baptist Metz das philosophische Gespräch konstruktiv aufnimmt. In den neunziger Jahren hat Habermas sich in einem Aufsatz unter dem Titel „Israel oder Athen, Wem gehört die anamnetische Vernunft?" mit dem theologischen Anliegen von Metz auseinandergesetzt. Dort heißt es gleich zu Beginn: „Die Gedankengänge von Johann Baptist Metz faszinieren mich auch deshalb, weil ich darin über eine gewisse Distanz hinweg gemeinsame Intentionen wiedererkenne." (Habermas 1997: 98). Einige Zeilen weiter nennt Habermas das Gemeinsame beim Namen:

> „Wenn die biblische Vision der Rettung nicht nur Erlösung von individueller Schuld, sondern auch die kollektive Befreiung aus Situationen des Elends und der Unterdrückung einschließt (und insofern neben dem mystischen immer auch ein politisches Element enthält), berührt sich der eschatologische Aufbruch zur Rettung der ungerecht Leidenden mit Impulsen der Freiheitsgeschichte der europäischen Neuzeit." (Ebd.: 99).

Später hat Habermas bei Gelegenheit darauf hingewiesen, dass ihm etwa die Formel des „Bewusstseins von dem, was fehlt" unter dem Eindruck der Lektüre des Buches „Memoria passionis" von Metz in die Feder floss (Habermas 2008b: 94). Neuerdings bestätigt der Philosoph in einem Interview auf Nachfrage, dass Metz mit seiner in der Tradition der Aufklärung stehenden politischen Theologie einen „idealen postsäkularen Gesprächspartner" darstellt (Habermas 2012: 119). Ähnliches gilt wohl auch für den Philosophen Eduardo Mendieta, der stark von der südamerikanischen Befreiungstheologie geprägt ist und mit dem Habermas bisher seine Gespräche zum Themenkreis Religion geführt hat (ebd.: 96; Habermas 2001b: 173). Er hat in einem Gespräch mit Mendieta den „Aufschrei der Befreiungstheologie, die den Mühseligen und Beladenen, den Unterdrückten und Erniedrigten eine Stimme geben will" als „tätige Empörung über die Trägheit und Unempfindlichkeit" des Status quo gewürdigt (Habermas 2001b: 195). Gleichwohl würde Habermas auch gegenüber linken politischen Theologen darauf bestehen, dass sie ihre Anliegen in eine allgemeine und säkulare Sprache übersetzen müssten, wenn sie in den demokratischen Deliberations- und Entscheidungsprozess eingehen sollen. Nicht der demokratische Staat, sondern die Religion trägt letzten Endes die Beweislast. Die Religionsgemeinschaften sollen sich, fordert Habermas, „die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter Prämissen des eigenen Glaubens zu Eigen machen". Dabei geht Habermas wohl davon aus, dass die religiöse Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik erst im Zuge eines schmerzhaften Lern- und Anpassungsprozesses erfolgt; er denkt hierbei in erster Linie an die katholische Kirche und die pro-

testantischen Kirchen in Deutschland und Europa, die sich erst in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zu einer positiven Würdigung der säkularen Demokratie durchgerungen haben. In diesem Kontext konstatiert Habermas, dass dem Islam ein solcher schmerzhafter theologischer Lernprozess – wie er sich seit der Reformation in den christlichen Kirchen des Westens vollzogen hat – bevor steht. Er legt Wert auf die Feststellung, dass Lernprozesse dieser Art zwar gefördert, aber nicht moralisch oder rechtlich gefordert werden könnten (Habermas 2008c: 45).

Das Politische, das sich in der Demokratie vom Staat in die Gesellschaft verlagert habe, behalte im säkularen Staat lediglich einen „indirekten Bezug zur Religion"; die Ausübung der politischen Herrschaft habe ihre „religiöse Aura" verloren. Die Ergebnisse des demokratischen Prozesses – kollektiv verbindliche Beschlüsse – müssten von „allen religiösen Beimengungen" frei bleiben (Habermas 2012: 251). Nur säkulare, für alle verständliche Beiträge dürften aus dem babylonischen Stimmengewirr der öffentlichen Kommunikation den Filter zwischen der gesellschaftlichen und der staatlichen Sphäre passieren; andernfalls, argumentiert Habermas, wäre die demokratische Herrschaftsausübung illegitim, weil ein Teil der Bürger ihren Willen den anderen aufzwingen würde. Ist dies aber anders, könnte man hier schon kritisch einwenden, wenn eine säkulare Mehrheit entscheidet? Legt der demokratische Staat seinen religiösen Bürgern nicht eine asymmetrische Bürde auf, wenn er letztlich nur säkulare Gründe zur Rechtfertigung seines Handelns zulässt? Diesen Einwand formuliert etwa die Philosophin Maeve Cooke in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Habermas. Sie plädiert für eine Zulassung der religiösen Argumente auch in den institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozessen demokratischer Staaten, und zwar aus zwei Gründen: dies sei notwendig, um der politischen Autonomie auch der gläubigen Bürger unverkürzt Geltung zu verschaffen und somit deren Entfremdung vom demokratischen Gemeinwesen zu verhindern; und es seien inzwischen neue Glaubensgemeinschaften aus anderen historisch-kulturellen Kontexten in den demokratischen Staaten aufgetreten, die die religionspolitisch relevanten „historisch-spezifischen Lernprozesse der westlichen Moderne" nicht vollzogen hätten (Cooke 2007: 349). In seiner Replik geißelt Habermas Cooke als blauäugig und rechnet sie zu den „Hardlinern" wie Nicholas Wolterstorff, die der religiösen Rede auch innerhalb der staatlichen Institutionen freien Lauf gewähren wollten. In der Sache antwortet der Philosoph auf die Kritik folgendermaßen: die Intensivierung des religiösen Pluralismus durch neue Glaubensgemeinschaften lege doch gerade die entgegengesetzte Konsequenz nahe, nämlich die Prinzipien des säkularen demokratischen Verfassungsstaates als eine Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens aller stark zu machen und an dem religiösen Übersetzungsvorbehalt festzuhalten. Auch die Gläubigen sollten um der gleichen politischen Autonomie aller Bürger willen den Übersetzungsvorbehalt beachten; zumal die religiösen Minderheiten sollten das säkulare demokratische Rahmenwerk im Eigeninteresse schützen, da sie die ersten Opfer einer Liquidierung der weltan-

schaulich neutralen Staatsgewalt wären, weil die Freisetzung der religiösen Rede in Kombination mit dem Verfahren der demokratischen Mehrheitsentscheidung nur den Weg zur politischen Herrschaft einer „konfessionellen Mehrheitskultur" ebnen werde (Habermas 2007a: 413).

Dabei sieht Habermas durchaus, dass der Übersetzungsvorbehalt und der institutionelle Vorrang, den säkulare vor religiösen Gründen genießen, den religiösen Bürgern eine Lern- und Anpassungsleistung abverlangen, die den säkularen Bürgern erspart bleibt (Habermas 2005: 142). Diese strukturelle Asymmetrie wird aber ein Stück weit dadurch relativiert, dass der demokratische Staat im Streit zwischen Glaubens- und Wissensansprüchen keine politischen Entscheidungen zugunsten einer Seite präjudiziert, weil die „pluralisierte Vernunft des Staatsbürgerpublikums" nach beiden Seiten hin geöffnet und lernbereit bleibt (Habermas 2001b: 15). Zudem verlangt Habermas von den säkularen Bürgern einen kritischen Mentalitätswandel (vor allem einen wachen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Gehalte), um der Herausforderung des religiösen Bewusstseins adäquat zu begegnen, der kognitiv nicht weniger anspruchsvoll sei als die Anpassung der Gläubigen an eine sich immer weiter säkularisierende Umgebung (Habermas 2005: 146). Wenn die religiösen und säkularen Bürger einander im öffentlichen Gespräch respektvoll und lernbereit begegnen, dürfte die Forderung nach allgemeinen säkularen Gründen zur Rechtfertigung demokratischer Herrschaft noch am ehesten geeignet sein, allen Bürgern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Mit dieser Forderung steht und fällt denn auch die weltanschaulich-religiöse Neutralität des demokratischen Staates; in ihr erblickt Habermas wiederum eine institutionelle Voraussetzung für eine gleichmäßige Gewährleistung der Religionsfreiheit (ebd.: 134). Das Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität verpflichte die staatlichen Institutionen zur strengen Unparteilichkeit im Umgang mit Religionsgemeinschaften; Parlamente und Gerichte, Regierung und Verwaltung verletzten dieses Gebot, wenn sie eine Seite auf Kosten einer anderen privilegierten (ebd.: 129). Im Allgemeinen sieht Habermas die Gefahr, dass die Religionsfreiheit und das Neutralitätsgebot des demokratischen Staates sowohl von laizistischer als auch von religiöser Seite verletzt werden könnten. Ersteres trifft Habermas zufolge auf die Französische Republik zu, wenn diese muslimischen Schülerinnen per Gesetz das Tragen des Kopftuchs mit der Begründung untersagt, Religion sei eine aus der Sphäre der Öffentlichkeit herauszuhaltende Privatsache. Die „laizistische Forderung", dass sich der demokratische Staat jeder Politik enthalten solle, die die Religion als solche unterstützt, sei – kritisiert Habermas – eine zu enge Auslegung des weltanschaulich-religiösen Neutralitätsprinzips. Denn die Gewährleistung gleicher ethischer Freiheiten erfordere zwar die Säkularisierung der Staatsgewalt, aber sie verbiete die „politische Überverallgemeinerung der säkularistischen Weltsicht" (ebd.: 322). Die säkularisierten Staatsbürger dürften weder den religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen noch den gläubigen Mitbür-

gern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu leisten. Wenn die säkulare Seite die religiösen Mitbürger aus dem Kreis moderner Zeitgenossen ausschließe und als Exemplare betrachte, die gleichsam unter Artenschutz stünden, greife sie „an die Substanz der gleichberechtigten *Mitgliedschaft* im Universum vernünftiger Personen" (Habermas 2009b: 402, Herv. i.O.). Bereits zu Beginn der neunziger Jahre geht Habermas davon aus, dass „in unseren Breiten inzwischen die Gründe für einen politisch motivierten Atheismus oder besser: für einen militanten *Laizismus*" weitgehend entfallen seien (Habermas 1992b: 129, Herv. i.O.). In diesem Zusammenhang weist er anerkennend darauf hin, dass es in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg nicht zuletzt die Theologen waren, die „moralisch-skrupulöse Antworten auf die uns bedrängenden politischen Fragen" gaben:

„Es war die Bekennende Kirche", schreibt Habermas, „die damals mit ihrem Schuldbekenntnis einen neuen Anfang wenigstens versucht hat. In beiden Konfessionen haben sich unter Laien wie unter Theologen linke Gruppierungen gebildet, die die Kirche aus ihrer bequemen Liaison mit der staatlichen Gewalt und den bestehenden sozialen Verhältnissen herauslösen und statt Restauration Erneuerung betreiben, in der politischen Öffentlichkeit universalistische Maßstäbe der Bewertung zur Geltung bringen wollten. Mit diesem exemplarisch bezeugten und breitenwirksamen Mentalitätswandel entsteht das Bild eines religiösen Engagements, das aus der Konventionalität und Innerlichkeit eines bloß privaten Bekenntnisses ausbricht." (Ebd.: 130)

Ein undogmatisches Verständnis von Transzendenz und Glauben könne „unseren besten moralischen Intuitionen" zum Ausdruck verhelfen, ohne die Brücken zu säkularen Sprachen und Kulturen abzubrechen. Wenn Habermas feststellt, die Gründe für einen militanten Laizismus seien inzwischen in Europa weitgehend entfallen, konzediert er implizit, dass es einstmals „gute Gründe" hierfür gab. Daran erinnert Habermas in einem seiner letzten Beiträge zum Thema mit den Worten:

„Die Gelassenheit der agnostischen Einstellung hat das Ressentiment hinter sich gelassen. Die Militanz der Aufklärung [im Umgang mit Kirche und Religion, A.C] hatte einmal gute Gründe; sie zeugt von Emanzipationskämpfen gegen die weltlich-klerikale Macht einer geistlichen Gewalt, die lange genug Gräueln der politischen Unterdrückung und sozialen Ausbeutung ihren Segen gespendet hat. So könnten wir uns *auch* daran erinnern, dass sich der Klerus in jüngerer Zeit auf beiden Seiten engagiert hat. Aber anscheinend sind einige Wunden noch offen." (Habermas 2012: 149, Herv. i.O.)

Habermas wendet sich explizit gegen das laizistische Verständnis der Trennung von Staat und Kirche, weil er befürchtet, ein „scharfer *laizistischer* Vorbehalt gegenüber prophetischen Lehren und metaphysischen Weltbildern (könnte) sowohl innerhalb

derselben Kultur als auch weltweit zu einem Konflikt zwischen Gläubigen und Säkularisten führen, der genauso tief reicht wie der zwischen Weltanschauungsparteien.“ (Habermas 2009b: 402, Herv. i.O.). Auf der anderen Seite sieht Habermas die Gefahr einer religiösen Vereinnahmung des weltanschaulich-religiösen Neutralitätsprinzips, die etwa in der bayerisch-katholischen Reaktion auf das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu gewärtigen sei. Die in der Bayerischen Volksschulordnung von 1983 vorgesehenen Kruzifixe seien geradezu der „klassische Fall der politisch-kulturellen Überverallgemeinerung einer regional vorherrschenden Religionspraxis“ (Habermas 2005: 274). Die Religionsfreiheit werde häufig durch die „Vorherrschaft einer Mehrheitskultur“ gefährdet, die ihre historisch erworbene Definitionsmacht dazu missbrauche, nach eigenen Maßstäben festzulegen, was in der pluralistischen Gesellschaft als die allgemein verbindliche politische Kultur zu gelten habe. Diese unaufgelöste Fusion von Mehrheits- und allgemeiner Kultur eines demokratischen Gemeinwesens könne zu einer „schleichenden Substantialisierung des Verständnisses einer wesentlich prozeduralen Verfassung“ führen. Dagegen müsse man auf der Hut sein; denn die moralische Substanz der Verfassungsgrundsätze sei durch das demokratische Verfahren selbst gesichert, die ihre legitimitätsstiftende Kraft gerade der Unparteilichkeit und gleichmäßigen Interessenberücksichtigung verdanke und diese einbüße, wenn sich in die Auslegung und Praktizierung der demokratischen Prinzipien und Vorschriften Vorstellungen einer substantiellen Sittlichkeit einschleichen (ebd.; 273). Die ethische Neutralität des demokratischen Staates und Rechts trage der Tatsache Rechnung, dass die Gesamtheit der Bürger in modernen komplexen Gesellschaften nicht durch einen substantiellen Wertekonsens zusammengehalten werden könne; in Frage komme nur noch ein Konsens über das Verfahren legitimer Rechtssetzung und Machtausübung, der von einer wert- und normbildenden Kommunikation der Bürger getragen und bestätigt werden sollte. Schon in seiner Rede zur Verleihung des Hegel-Preises 1973, in der er just der Frage nachging, ob komplexe Gesellschaften „vernünftige Identitäten“ ausbilden könnten, betonte Habermas, die Einheit demokratischer Gesellschaften lasse sich nicht mehr ohne weiteres in Form von traditionellen und religiösen Weltbildern, die eine gemeinsame Identität festschreiben, konstituieren. Denkbar sei eine kollektive Identität unter modernen Bedingungen nur noch in reflexiver Gestalt, nämlich so, dass „sie *im Bewusstsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an […] Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozess stattfindet*“ (Habermas 1974: 66, Herv. i.O.). Soweit die motivbildenden Traditionen ihre naturwüchsige Kraft verlieren, so Habermas einige Seiten weiter, könnten Äquivalente nicht auf dem Verwaltungsweg geschaffen werden; im selben Maße träten die „Strukturen wert- und normbildender Kommunikationen“ in ihr Recht, die als einzige „Motivgeneratoren“ übrig blieben, wenn nicht manifester Zwang angewendet werden solle (ebd.: 74).

Die demokratische Ordnung darf daher im Grunde nicht eine bestimmte Konzeption vom guten Leben auszeichnen; sie ist demnach legitim und gerecht, wenn sie allen Bürgern die gleiche Freiheit gewährt und ihre Interessen gleichmäßig berücksichtigt. „Die ‚gerechte Gesellschaft'", schreibt Habermas drei Jahrzehnte später, „stellt allen Personen anheim, was sie ‚mit der Zeit ihres Lebens anfangen' wollen. Sie garantiert jedem die gleiche Freiheit, ein ethisches Selbstverständnis zu entwickeln, um eine persönliche Konzeption vom ‚guten Leben' nach eigenem Können und Gutdünken zu verwirklichen" (Habermas 2002: 13). Gegen die kommunitaristische Kritik an der liberalen Konzeption der Individualrechte[55] hält Habermas daran fest, dass die Individuen die letzte Bezugsgröße einer liberalen Demokratie bleiben müssen, auch wenn sie ihre Lebensentwürfe in intersubjektiv geteilten Lebenszusammenhängen bilden. Kulturelle Überlieferungen und traditionelle Lebensformen können sich nur dadurch reproduzieren, dass sie die nachwachsenden Generationen von ihrem Wert überzeugen. Sie hätten auch nur insoweit ein Recht, als sie von den Individuen in Freiheit angenommen und angeeignet werden. Deshalb kann und darf es nach Habermas in einer liberalen Demokratie auch gar keinen „Artenschutz" für identitätsbildende Lebensformen und Traditionen geben. Auch die Mehrheit in einem demokratischen Verfassungsstaat dürfe den Minderheiten die eigene kulturelle Lebensform nicht als „sogenannte Leitkultur" vorschreiben. Gleichwohl sieht Habermas ein, dass eine gewisse „ethische Imprägnierung" des demokratischen Staates unvermeidlich ist, weil dieser sich bisher nur in historisch partikularen Staatsnationen entfalten konnte. Da aber die Einhegung der demokratischen Prinzipien innerhalb des Gehäuses vom Nationalstaat historisch kontingent sei, gibt der Philosoph zu verstehen, müssten sich die Elemente der ethischen Imprägnierung im Konfliktfall vor dem universellen Geltungsanspruch der demokratischen Prinzipien bewähren (Habermas 1993: 168).

4. Kritik und Würdigung

Habermas geht es mit seiner späten Hinwendung zum Religionsthema wesentlich um „die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusi-

55 Habermas hat sich in seinem Beitrag über „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat" vor allem mit der auf die Situation des frankophonen Quebec gemünzten These Charles Taylors kritisch auseinandergesetzt, ein demokratischer Staat dürfe und müsse dafür sorgen, dass bestimmte kollektive kulturelle Güter und Identitätsressourcen wie Sprache erhalten bleiben und nicht zu einer vernachlässigbaren Größe und Option herabsinken, weil sie die unabdingbare Voraussetzung für ein Gelingen des individuellen Lebens seien – gehe dies auch auf Kosten individueller Grundfreiheiten (Taylor 1993; Habermas 1993).

ven Selbstverständnisses der Moderne“ (Habermas 2005: 145). Auch wenn sich der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen nicht wieder kitten lasse, könne das nachmetaphysische Denken der Religion mit mehr Respekt und Hörbereitschaft begegnen, sobald es sich zu ihr nicht mehr wie zu einem Fremden, ihr Äußeren verhalte. Habermas empfiehlt nun nachdrücklich, die modernen Gesellschaften sollten die Religion als eine „kontemporäre Gestalt des Geistes“ ernst nehmen und sich auf ein Gespräch mit ihr unvoreingenommen einlassen. Damit will er aber nicht einem „schwiemeligen Kompromiss zwischen Unvereinbarem“ das Wort reden (Habermas 2008c: 48). Man dürfe sich letztlich nicht um die Alternative zwischen anthropozentrischer Blickrichtung und dem Blick aus der Ferne des theo- oder kosmozentrischen Denkens herumdrücken. Aber es mache schon einen Unterschied, gibt Habermas zu bedenken, ob man miteinander spricht oder nur übereinander. Beide Seiten müssten sich allerdings ihrer Grenzen gewahr bleiben, wenn das Gespräch gelingen solle. Die religiöse Seite müsse die Autorität der „natürlichen“ Vernunft, konkret die fehlbaren Ergebnisse der Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral, anerkennen. Die säkulare Vernunft ihrerseits dürfe sich nicht zur Richterin über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert. Die Philosophie soll zwar gegenüber der Religion Hör- und Lernbereitschaft an den Tag legen, sich aber das Heft nicht aus der Hand nehmen lassen; die säkulare Vernunft gibt der Religion gewissermaßen den Rahmen des Gesprächs vor.

Da er mit seinem neuen Interesse an der Religion vor allem das Motivationsproblem im Auge hat, wirft Habermas selbstkritisch die Frage auf, ob er nicht die Religion doch nur als einen „Lückenbüßer“ für die fehlenden moralischen Motivationen einer „erschöpften Moderne“ betrachte. Den nahe liegenden Vorwurf, sein Ansinnen laufe auf eine Instrumentalisierung der Religion hinaus, wehrt er jedoch mit dem Hinweis ab, er schreibe der Religion intrinsische Bedeutung zu und betrachte sie als eine „kontemporäre Gestalt des Geistes“ (Habermas 2007a: 370). Eine funktionalistische Betrachtung der Religion greife im Rahmen einer philosophischen Selbstverständigung über das Verhältnis von Glaube und Wissen zu kurz, beteuert Habermas, und zwar schon deshalb, weil Glaube und Wissen, mit ihren jeweils in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen, als zwei komplementäre Gestalten des Geistes zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehörten.

Von der philosophischen Herangehensweise an die Religion unterscheidet Habermas eine politikwissenschaftliche oder soziologische; eine funktionalistische Betrachtungsweise der Religion habe nämlich in Soziologie oder Politikwissenschaft durchaus ihren legitimen Ort (Habermas 2008b: 99). Eine normativ ansetzende politische Theorie argumentiere aus der Sicht der „Legitimationsbedürfnisse“ des demokratischen Rechtsstaates. Im Mittelpunkt seiner politiktheoretischen Überlegungen steht denn auch die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ord-

nung in der liberalen Demokratie. Habermas' Antwort besteht genau genommen aus zwei Elementen: postsäkulare Gesellschaft und säkularer Staat. Dabei orientiert sich der Philosoph an der liberalen Trennung zwischen Staat und Gesellschaft, die ihrerseits Ausdruck und Ergebnis einer voraussetzungsreichen Geschichte in Europa ist. Danach haben die Religionen zwar einen legitimen Ort in Gesellschaft und Öffentlichkeit, nicht aber im staatlichen Bereich. Habermas betont das Interesse eines demokratischen Gemeinwesens an der Religion als knappe Sinn-, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsressource und empfiehlt einen schonenden Umgang mit religiösen Überlieferungen. Letztere interessieren den politischen Denker vor allem als „Widerlager zur Hegemonie einer auf Nutzenmaximierung eingeschworenen Zweckrationalität" (Habermas 2012: 255). Gleichwohl besteht ein gewisses Risiko darin, gegen „die neoliberale Entsolidarisierung der Gesellschaft nun blindlings auf die Motivationskräfte der Religionen zu setzen", da diese bekanntlich politisch höchst ambivalent sind (ebd.: 111). Habermas Plädoyer für eine postsäkulare Gesellschaft ist denn auch auf das weitgehend säkularisierte Europa bezogen und nicht zuletzt an die europäischen Deutungseliten gerichtet, die die Religion als eine zeitgemäße und zukunftsfähige „Gestalt des Geistes" ernst nehmen und respektieren sollen. Man kann diesen Sinneswandel des Philosophen im Rahmen eines Lernprozesses der säkularen und linksliberalen Intellektuellen betrachten, den natürlich nicht jeder nachvollziehen muss.

Die Einladung Habermas' zum respektvollen Umgang mit den religiösen Überlieferungen ist denn auch vereinzelt auf begründeten Widerspruch gestoßen. So hat etwa Jan Philipp Reemtsma den Einwand formuliert, er sei als Bürger einer säkularen Demokratie verpflichtet, die Freiheit des Mitmenschen und Bürgers, religiöse Überzeugungen zu haben, zu respektieren, nicht aber die religiösen Überzeugungen als solche (Reemtsma 2005). Amtsträger der katholischen Kirche hätten etwa mehrfach den Holocaust und die Abtreibungsgesetzgebung der Bundesrepublik gleichgesetzt, was nicht nur die Überlebenden der deutschen Vernichtungspolitik, sondern auch die Frauen, die sich zu einer Abtreibung entschlossen haben, zutiefst kränken müsse. Der Gläubige respektiere ihn nur „als potentiellen Träger eines Glaubens", er hingegen respektiere ihn als Mitbürger. „Das ist wie Öl und Wasser", setzt Reemtsma lapidar hinzu. Eine andere kritische Stimme sei noch genannt, nämlich die des italienischen Philosophen Paolo Flores d'Arcais; er widerspricht der These Habermas, die Philosophen sollten die Religion als eine Sinnressource der Demokratie respektieren, mit dem Argument, die Weltreligionen seien heute zu mächtig und ihr Machtwille gehe stets mit politischen Zumutungen für die Demokratie einher (d'Arcais 2007). Sowohl Geschichte als auch Gegenwart gäben Zeugnis davon, dass von der Religion „eine sichere und permanente Versuchung zum konfessionellen Machtmissbrauch" ausgehe; deshalb berge sie für die demokratischen Errungenschaften in der Regel mehr Gefahren als Chancen. Tatsächlich besteht schon für die USA kein Anlass, die Gesellschaft von der (politischen) Bedeutung religiöser

Überlieferungen zu überzeugen. Erst recht gilt dies für außerhalb Europas, wo es tendenziell eher das umgekehrte „Problem“ gibt: nämlich eine allzu vitale Religiosität, die oft ins Politische hinüber schwappt und bisweilen sogar zur Gewaltanwendung motiviert. Und was Europa anbelangt: es ist keineswegs ausgemacht, dass aus den weitgehend säkularisierten Gesellschaften noch „nennenswerte Impulse und Energien“ zu erwarten sind, um die normative Substanz eines aufgeklärten, aber politisch und gesellschaftlich engagierten Selbstverständnisses zu regenerieren (Habermas 2007a: 409). Schließlich lassen sich religiöse Traditionen wohl kaum dadurch wieder zum Leben erwecken, dass man zeigt, was sie Gutes bewirken könnten - diesen Einwand hat Habermas vor geraumer Zeit gegen Hermann Lübbes funktionalistische Betrachtungsweise der Religion formuliert, und heute trifft er auf ihn selbst zu (Habermas 1985a: 53).

Dabei macht der Philosoph aus seiner Präferenz für die religiösen Überlieferungen, die – wie das Christentum und der Buddhismus – im Zuge ihrer dogmatischen Ausgestaltung einen hohen Grad interner Rationalisierung erreicht haben, keinen Hehl (Habermas 2008b: 101). Solche intern rationalisierten Religionen sind für Habermas von besonderem Interesse, weil sie dadurch ungewollt auch einer möglichen Ablösung semantischer Gehalte von den Prämissen der jeweiligen Offenbarungswahrheiten vorgearbeitet haben. Schon der Respekt vor diesem vernünftigen Potential an Menschheitserfahrungen gebiete es, religiöse Überlieferungen von anderen Weltbildern und ethischen Lebensentwürfen zu unterscheiden, selbst wenn zwischen den religiösen Heilslehren und den weltlichen Konzeptionen eines guten und nicht verfehlten Lebens eine gewisse funktionale Äquivalenz bestehe (ebd.). Insofern überrascht es nicht, dass Habermas seinen Blick in erster Linie auf das Erbe von großen religiösen Traditionen richtet, die auf einen Ursprung in der Achsenzeit zurückgehen und bis in die Definitionskämpfe einer multikulturellen Weltgesellschaft von heute hinein ihre „zivilisationsprägende Kraft“ behalten haben. Denn ein unabgegoltenes semantisches Potential könne es nur in Traditionen geben, führt Habermas zur Begründung aus, deren mythischer Kern zwar durch den kognitiven Schub der Achsenzeit in ein Transzendenzdenken transformiert worden, aber in der Durchlaufbeschleunigung moderner Lebensverhältnisse noch nicht ganz weggeschmolzen ist. Vom kalifornischen Synkretismus aus pseudowissenschaftlichen und esoterischen Lehren oder vom religiösen Fundamentalismus erwartet der Philosoph jedenfalls keinen positiven Beitrag zum säkularen Selbstverständnis moderner Gesellschaften, weil sie sich als religiöse Bewegungen von den kognitiven Errungenschaften der Moderne prinzipiell abgekoppelt haben. Freilich bedeutet dies für Habermas nicht, dass diese „unvernünftigen“ religiösen Bewegungen keinen Platz in der demokratischen Öffentlichkeit hätten. Aber hier stellt sich die Frage, wie ein demokratischer Staat vor allem mit religiösem Fundamentalismus umgehen sollte, der keine Gesprächs- und Kompromissbereitschaft an den Tag legt. Darauf hat Habermas keine Antwort bzw. sein Lösungsvorschlag stößt hier an Grenzen. In seiner

Konzeption einer deliberativen Demokratie bleibt ihm letztlich nichts anderes übrig als zu hoffen, in dem öffentlichen Gespräch werde der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ zum Zuge kommen und die Vernunft sich am Ende auch in der Religion einstellen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass Habermas die Bedeutung der Theologie als Medium der Rationalisierung religiöser Erfahrung nicht eigens thematisiert, obgleich sie seinem Anliegen einer Verständigung zwischen religiösen und säkularen Kräften zuarbeitet.

Auch Habermas' Begründung der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie ist – ähnlich wie seinerzeit die Überlegungen Rousseaus und Tocquevilles – auf die historische Konstellation Europas zugeschnitten; seine Argumentation basiert auf langen und vielschichtigen Lernprozessen im Zuge der religionspolitischen Konfliktgeschichte Europas, deren Errungenschaften er durch eine Korrektur ihrer einseitigen Folgen retten möchte. Habermas besteht darauf, dass die Ergebnisse des demokratischen Prozesses von „allen religiösen Beimengungen“ frei bleiben müssen. Er schreibt:

> „Der liberale Staat darf die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare *mentale und psychologische* Bürde für seine religiösen Bürger verwandeln. Allerdings muss er von ihnen die Anerkennung des Prinzips der weltanschaulich neutralen Herrschaftsausübung erwarten. Jeder muss wissen und akzeptieren, dass jenseits der institutionellen Schwelle, die die informelle Öffentlichkeit von Parlamenten, Gerichten, Ministerien und Verwaltungen trennt, nur säkulare Gründe zählen.“ (Habermas 2005: 135/36, Herv. i.O.)

Und wie rechtfertigt Habermas konkret die Trennung von Religion und Staat in der Demokratie? Er führt drei Argumente ins Feld: erstens das pragmatische Friedensargument, zweitens das menschenrechtlich-normative Argument von der gleichen Religionsfreiheit und drittens das philosophisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird. Die Sorge um die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche wird von Habermas lediglich am Rande gestreift; das menschenrechtliche und demokratietheoretisch-epistemische Argument hingegen stehen im Zentrum seiner Rechtfertigungsstrategie; beide zusammen tragen die Beweislast seiner Argumentation. Doch wie plausibel sind diese zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat genannten Gründe? Können diese nur in Deutschland oder auch in anderen westlichen Demokratien Geltung beanspruchen? Und wie ist es um ihre Geltung und Bedeutung im außereuropäischen Erfahrungsraum bestellt?

Bemerkenswert ist, dass Habermas selber in einer seiner Stellungnahmen zum Thema seine religionspolitischen Überlegungen als abstrakt bezeichnet und die Vermutung geäußert hat, manchen Leuten werde seine Sicht der Dinge „naiv oder

weltfremd" erscheinen (Habermas 2007b: 1445). Er wisse, beteuert er dort, dass Prinzipien immer der kontextbezogenen Anwendung und Umsetzung bedürfen. Auch sei ihm nicht verborgen geblieben, dass die Trennung von Staat und Kirche in den westlichen Demokratien sehr vielfältig geregelt sei – jeweils eingebettet in verschiedene politische Kulturen. Aufgrund dieser Vielfalt gehe er davon aus, seine Vorschläge würden unterschiedliche Reaktionen auslösen – etwa in den Vereinigten Staaten, wo der Präsident im Amt betet, weil dort viele dezentrale Glaubensgemeinschaften in einem „vage religiösen Patriotismus" übereinkämen; oder in Frankreich, wo die Laïcité fester Bestandteil einer „säkularen Zivilreligion" sei; oder in Italien, wo die „katholische Monokultur" einer einzigen Kirche immer noch überwältigenden Einfluss verleihe. Sodann räumt Habermas ein, dass sein „Modell am besten zur politischen Kultur in Deutschland passt", die heute von einem neutralen Wohlwollen des Staates gegenüber den Glaubensgemeinschaften der Protestanten, der Katholiken und der Juden geprägt sei während die Haltung gegenüber dem Islam übrigens noch umstritten sei (ebd.: 1446). Doch könne man aus den dissonanten Reaktionen auch schließen, dass sein Vorschlag nicht zu abstrakt sei, sondern im Gegenteil der weitergehenden Generalisierung bedürfe.

In der Tat scheint Habermas durch die Einbeziehung der Religionen in das vernünftige Gespräch über das normative Selbstverständnis der Moderne mehr im Sinn zu haben als eine Entschärfung des weltanschaulich-religiösen Konfliktpotentials allein in den westlichen liberalen Demokratien. Denn er denkt darüber hinaus an die weltweit ausgetragenen Spannungen zwischen den großen Kulturen und Religionen und verbindet mit der von ihm bemühten Öffnung der Moderne für die Botschaft der Religion die Hoffnung, diese ließen sich vielleicht im Medium von vernünftigen Gesprächen ein Stück weit abbauen. Wenn die Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins in Europa als Lernprozess begriffen werden könnte, so Habermas, der religiöse wie säkulare Mentalitäten zugleich erfasst und verändert, indem er die Tradition der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt, dann fiele auch ein anderes Licht auf die internationalen Spannungen zwischen den großen Kulturen und Weltreligionen (Habermas 2005: 322). Nicht nur die kapitalistische Modernisierung habe sich ja längst durch Märkte, Medien und andere Netzwerke weltweit ausgebreitet, so dass keiner Nation mehr eine aussichtsreiche Option für den Ausstieg zur Verfügung stünde; auch die Herausforderungen der Säkularisierung und des weltanschaulichen Pluralismus hätten sich inzwischen globalisiert, auch die „nicht-westlichen Kulturen" und Länder könnten sich ihnen nicht entziehen. Nur auf Pfaden einer jeweils „alternativen Moderne" könnten die nicht-westlichen Gesellschaften ihre kulturelle Eigenart gegen die vom Westen geprägte „kapitalistische Weltkultur" behaupten.

„Das bedeutet aber", setzt Habermas seinen Gedankengang fort, „dass sie der *von außen* eindringenden nivellierenden Gewalt aus eigenen kulturellen Ressourcen nur begegnen können,

wenn sich auch in diesen Ländern das religiöse Bewusstsein einer Modernisierung *von innen* öffnet. Soweit diese Kulturen, angesichts ähnlicher Herausforderungen, für die europäische Innovation der Trennung von Staat und Kirche Äquivalente finden, wird die konstruktive Anpassung an Imperative der gesellschaftlichen Modernisierung so wenig eine Unterwerfung unter kulturfremde Normen sein wie der Mentalitätswandel und die Enttraditionalisierung der Glaubensgemeinschaften im Westen eine bloße Unterwerfung unter liberale Gleichheitsnormen gewesen sind.“ (Ebd.: 323, Herv. i.O.)

In seiner letzten Stellungnahme zum Thema deutet Habermas an, dass es nicht möglich ist, die religionspolitischen Lernprozesse Europas ohne weiteres auf „andere Regionen der Welt“ zu übertragen. Die Verschiebungen der weltpolitischen Machtverhältnisse bringe „dem Westen die provinziellen Züge eurozentrischer Verallgemeinerungen zu Bewußtsein, indem sie uns an die imperialistischen Eroberungen und kolonialen Greuel, an die Verbrechen erinnert, die im Namen unserer hehren Normen auch begangen worden sind.“ Zur Veranschaulichung seines Gedankens nennt Habermas ein aufschlussreiches Beispiel:

„Aus unserem europäischen Entstehungskontext begreifen wir beispielsweise die Säkularisierung der Staatsgewalt als die Frieden schaffende Antwort auf die religiöse Gewalt der Konfessionskriege. Aber in anderen Weltteilen hat umgekehrt erst die Nationalstaatsbildung eine Konfessionalisierung, d.h. die wechselseitige Exklusion und Unterdrückung der bis dahin mehr oder weniger friedlich, jedenfalls schiedlich nebeneinander lebenden Religionsgemeinschaften hervorgebracht“ (Habermas 2013: 292)

Gleichwohl kann die Antwort auf diese unterschiedlichen historischen Entwicklungen für Habermas nicht der Relativismus sein. Er fordert einen komplementären Lernprozess weltweit, in dem Vernunft und Religionen sich jeweils ihrer Grenzen gemahnen; nur wenn die Vernunft sich gegenüber den Weltreligionen öffne und lernbereit zeige und umgekehrt, bestünde die Hoffnung, dass Menschen sich verständigen und in Frieden leben könnten. Genau in dem Sinne hatte auch Kardinal Ratzinger in dem Gespräch mit Habermas von einer notwendigen „Korrelationalität von Vernunft und Glaube“, von Vernunft und Religion gesprochen, die zu gegenseitiger „Reinigung und Heilung“ berufen seien und einander bräuchten (Ratzinger 2005: 57). Allerdings hat er im Gegensatz zu Habermas die Tatsache mit Nachdruck hervorgehoben, dass „unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt“ (ebd.: 55). Die Evidenz der säkularen Rationalität sei faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden. Ungeachtet ihres universalen Geltungsanspruchs und ihrer weiten Verbreitung in der Welt seien die beiden „großen Kulturen des Westens“, nämlich die Kultur des christlichen Glaubens wie diejenige der säkularen Rationalität de

facto nicht universal. Bemerkenswerterweise ist auch Johann Baptist Metz der Auffassung, dass es „keinen absolut kulturenthobenen und in diesem Sinne kulturell schlechthin dekontextualisierten ‚Kern' der Vernunft" gibt; dass auch der Begriff der „reinen Vernunft" kontextspezifisch geprägt ist, nämlich als Ausdruck der Abstraktionskultur des griechisch-europäischen Geistes (Metz 2006: 205). Metz erhofft sich Rettung von einer „anamnetischen Vernunft", die vom Eingedenken fremden Leids geleitet ist; die Menschen könnten sich vielleicht eher noch durch die Vergegenwärtigung ihrer Leidensgeschichte verständigen und vertragen. Diese Hoffnung ist der schieren Verzweiflung über das Nazi-Verbrechen gegen die Menschheit abgerungen, für das symbolisch der Erinnerungsort „Ausschwitz" steht. Metz hat mit einiger Verwunderung festgestellt, dass Habermas zwar als politischer Intellektueller sensibel und dezidiert auf die Katastrophe von Ausschwitz reagiert hat, jedoch „Ausschwitz" in seinen philosophischen Schriften zur kommunikativen Vernunft nicht vorkommt, und zwar mit keinem Wort (ebd.: 241). Immerhin habe Habermas in einer politischen Stellungnahme die Bemerkung fallen lassen, Ausschwitz habe das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt. Deshalb fragt Metz:

> „Hätte aber eine solche Aussage nicht auch ihr Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch auch alle Wunden? Wie wäre von dem zu sprechen, was Unheil bleibt […], was eine andere Art der Vergebung bräuchte als die Vergebung durch die Zeit, von der wir sagen, dass sie alles heilt?" (ebd.: 242).

Bei Gelegenheit hat Habermas bekannt, dass er sich gegenüber dem Vorwurf, den Zivilisationsbruch des 20. Jahrhundert philosophisch nicht ernst genommen und „Ausschwitz" nicht zum Kristallisationspunkt allen Nachdenkens gemacht zu haben, „eigentümlich hilflos" fühle (Habermas 2007a: 406). Deshalb sei er froh, dass ihm Jan Philipp Reemtsma eine Antwort angeboten habe, und zwar in seiner Laudatio bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001:

> „Obwohl Denken dem Zivilisationsbruch ernstlich nur begegnen kann, wenn es, des Schreckens innewerdend, sich der Illusion entschlägt, ihn irgendwie denkerisch ‚bewältigen' zu können, muss es doch auch, will es nicht selber zum Ritual regredieren, dem Umstand intellektuell und emotionell Rechnung tragen, dass ‚es weitergeht' und dass dies zwar die Katastrophe fortleben lässt, aber, trotz Benjamin, nicht nur *als* Katastrophe." (Reemtsma 2001: 47, Herv. i.O.)

Was aus den falschen Ritualen der Philosophie werden könne, lasse sich nicht zuletzt am pseudoreligiösen Jargon des späten Heidegger ablesen. Doch jenseits dieser Sorge vor ritueller Erstarrung im Umgang mit der Katastrophe macht Habermas

den Einwand geltend, dass „ohne den Glauben an einen ‚Gott in der Geschichte' die radikale Historisierung der Vernunft zur Preisgabe der Vernunft selbst führt, nämlich zur Lähmung der reflexiven Kraft, temporär von allem Distanz zu gewinnen und zeitweise jeden Kontext zu überschreiten". In der Tat: Habermas wäre nicht Habermas, hielte er nicht an der einen Vernunft fest. Er ist der festen Überzeugung, dass eine gemeinsame Grundlage zwischen den Menschen – wenn überhaupt – nur noch auf dem säkularen „Vernunftboden" gefunden werden kann, weil dieser im Gegensatz zum zerklüfteten religiös-weltanschaulichen Feld prinzipiell von allen Bürgern betreten werden kann. Die Annahme einer „gemeinsamen Menschenvernunft" ist für Habermas letztlich die Rechtfertigungsgrundlage einer säkularen Staatsgewalt, die nicht länger von religiösen Legitimationen abhängt (Habermas 2005: 125). Habermas scheint davon auszugehen, die Diskursteilnehmer könnten aus denselben Gründen einen Geltungsanspruch akzeptieren, so dass die zwischen ihnen erzielte Verständigung eine Art Einverständnis impliziert. In diesem Zusammenhang stellt sich schon die Frage, ob Habermas Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen letztlich nicht eine kognitive Dimension zuspricht, die er als einen Anspruch auf objektive Erkenntnis deutet, der von allen akzeptiert werden könnte, wenn sie nur genügend informiert und verständig wären.

Einer solchen vernünftigen Verständigung in den demokratischen Gesellschaften könnte aber, befürchtet Habermas neuerdings, durch die weltanschauliche Polarisierung zwischen wissenschaftsgläubigem Naturalismus und religiösem Fundamentalismus der Boden entzogen werden. Die Spaltung des politischen Gemeinwesens in fundamentalistische und säkularistische Lager zeige, dass die Integration gefährdet ist, sobald „zu viele Bürger hinter die Standards des öffentlichen Vernunftgebrauchs zurückfallen" (ebd.: 151). Dabei erkennt Habermas durchaus an, dass die normativ begründete Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs unter den Bürgern selbst „wesentlich umstritten" bleibt. Auch die politische Theorie könne diesen Streit im Grunde nicht entscheiden; die kognitiven Voraussetzungen für die Erfüllung eines anspruchsvollen demokratischen Staatsbürgerethos könnten als Ergebnis eines komplementären Lernprozesses „nur erhofft, nicht aber von irgendeiner politischen Theorie vorgeschrieben werden" (Habermas 2012: 157). So sei die politische Theorie weder in der Lage darüber zu verfügen, ob ein „modernisierter" Glauben der „wahre" Glauben sei, noch könne sie wissen, ob ein „szientistisch begründeter Säkularismus am Ende Recht behält gegenüber dem komprehensiven Vernunftbegriff des nachmetaphysischen Denkens" (Habermas 2005: 152). Aus dieser Selbsteinschränkung der politischen Theorie folgt für Habermas natürlich nicht, dass Philosophen und Bürger nicht das Recht haben, eine starke Lesart der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates sowohl in der akademischen als auch in der politischen Arena zu verteidigen. Es dürfe aber nicht vergessen werden, dass dieser Diskurs über die Richtigkeit einer liberalen Ordnung im Allgemeinen und des demokratischen Staatsbürgerethos im Besonderen, „sich in

Bereiche erstrecke, worin normative Argumente allein nicht ausreichen". Habermas nennt namentlich epistemologische, theologische und historische Argumente und bekräftigt, dass diese ihrerseits wieder nur durch epistemologische, theologische und historische Gegenargumente beantwortet werden könnten (ebd.: 153). Im Vorwort seiner letzten philosophischen Aufsatzsammlung spricht Habermas der „normativen politischen Theorie" die Aufgabe zu, „jenes Verständnis von säkularisierter Staatsgewalt und religiösem Pluralismus (zu) überprüfen, das die Religionsgemeinschaften aus der politischen Öffentlichkeit ins Private verbannen möchte" (Habermas 2012: 9). Dann heißt es aber, auch für den kundigen Leser einigermaßen überraschend:

> „In demokratischen Verfassungsstaaten ist aus normativer Sicht das Verhältnis von Religion und Politik ziemlich übersichtlich. Umso befremdlicher sind die ausgeflippten Reaktionen auf Ausbrüche der religiösen Gewalt und auf die Schwierigkeiten, die unsere post-kolonialen Einwanderungsgesellschaften damit haben, fremde Religionsgemeinschaften zu integrieren. Ich will das Gewicht dieser politischen Probleme nicht herunterspielen, aber was die politische Theorie dazu zu sagen hat, ist nicht wirklich strittig." (Ebd.: 18).

Im nächsten Kapitel dieser Arbeit sollen die Argumente, die von Habermas und anderen politischen Denkern zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat bemüht werden, einzeln auf ihre Plausibilität hin untersucht werden. Dann wird sich zeigen, ob und inwiefern die Antworten der politischen Theorie auf unsere Fragestellung „nicht wirklich strittig" sind, wie Habermas behauptet.

IV. KRITIK DER RECHTFERTIGUNGSGRÜNDE DER TRENNUNG VON RELIGION UND POLITIK

Wir haben uns eingangs vorgenommen, im zweiten, politiktheoretischen Teil der vorliegenden Arbeit die Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat zu erörtern. Wir sind bereits im ersten, historischen Teil in den unterschiedlichen Kontexten auf eine Reihe von Rechtfertigungsgründen gestoßen; die wichtigsten finden sich bei den politischen Denkern wieder, deren Beiträge wir im zweiten Teil exemplarisch rekonstruiert und gewürdigt haben. Gleichwohl wollen wir uns hier nicht ausschließlich an Rousseau, Tocqueville und Habermas orientieren. Stattdessen sollen die wichtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik noch einmal im Zusammenhang diskutiert und auf ihre Plausibilität hin befragt werden.

Rainer Forst, der in den letzten Jahren die Idee einer Kritik der politischen Rechtfertigungsverhältnisse in den Mittelpunkt seines politiktheoretischen Schaffens gerückt hat, schreibt: „Rechtfertigungen, gute oder ideologische, sind der Stoff des Politischen, und das Recht, sie zu hinterfragen, ist das erste politische Recht." (Forst 2011: 17). Dabei geht Forst zu Recht davon aus, dass der Grundsatz, wonach die Menschen Subjekte und nicht nur Objekte der Rechtfertigung sein sollten, durch „ungezählte historische Kämpfe" in die politische Welt eingebracht worden sei (ebd.: 15). Noch David Hume stellte in seinem politischen Essay aus dem Jahr 1742 „über den ursprünglichen Vertrag" fest, Gehorsam und Unterwerfung seien derart zur Gewohnheit geworden, dass die meisten Menschen nicht mehr nach ihrem Ursprung oder ihrer Begründung fragten, ebenso wie beim Gesetz der Schwerkraft oder anderer allgemeiner Naturgesetze. Den normativen Geltungsanspruch der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrages ließ Hume an den empirischen Verhältnissen seiner Zeit abprallen:

> „Würde man in den meisten Teilen der Welt verkünden, daß politische Beziehungen ausschließlich auf freiwilliger Zustimmung und gegenseitigem Versprechen beruhten, so würde man vom Magistrat bald wegen dieses Angriffs auf die Bindungen der Loyalität als Aufwiegler verhaftet, wenn man nicht schon vorher von Freunden als Wahnsinniger eingesperrt worden wäre, weil man solch absurde Ansichten vertrat. Jeder Mensch hat angeblich einen Entschluß gefaßt, und dies, nachdem er gelernt hatte, vernünftig zu denken, da sonst das Ergebnis wertlos gewesen wäre. Es ist erstaunlich, daß dieser Entschluß allen Betroffenen so unbekannt sein sollte, daß auf der ganzen Erde kaum ein Zeugnis davon oder ein Gedanke daran zu finden ist." (Hume 1988: 305)

Zwar konzediert Forst, dass der Rechtfertigungsgrundsatz politischer Herrschaft sowohl ein geschichtlicher als auch ein „a priorischer" sei, doch hält er – in Übereinstimmung mit einer langen philosophischen Tradition von Kant bis Rawls und

Habermas – als Maßstab der Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse am Prinzip vernünftiger Begründung fest, wonach nur die Normen den Anspruch auf Geltung erheben dürfen, die diesen Anspruch durch Einsicht allgemein und wechselseitig einlösen können. Damit ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass dieser Grundsatz im „Modus reiner Vernunftkonstruktion" zu Bildung abstrakter und universeller Gerechtigkeitstheorien verführt, in denen die historisch kontingenten Voraussetzungen und Bedingungen der politischen Rechtfertigungspraktiken nicht angemessen berücksichtigt werden. Forst selbst hat in seiner im Jahr 2003 veröffentlichten Habilitationsschrift über „Toleranz im Konflikt" die Idee einer Kritik der politischen Rechtfertigungsverhältnisse durchexerziert; er rekonstruiert den historischen Toleranzdiskurs Europas im Spannungsfeld von Macht und Moral und kombiniert dabei gewissermaßen die Machtperspektive Foucaults mit derjenigen Kants, Rawls und Habermas' , die auf der Grundlage der Vernunft universalisierbare normative Geltungsansprüche anmelden. Die Forderung nach reziproker Rechtfertigung bringt Forst in seiner Theorie der Toleranz als ein Metaprinzip in Stellung, das die „normative Grammatik der Toleranzdynamik" insgesamt bestimme und als solches sämtliche Versuche der Rechtfertigung historischer Toleranzverhältnisse übertrumpfe (Forst 2003: 528). Das Prinzip der Rechtfertigung als eines der praktischen Vernunft trägt am Ende den Sieg über die Niederungen seiner kontingenten Entstehungsgeschichte davon und verselbständigt sich.

Wie dem auch sei: An einer Auseinandersetzung mit den konkreten religionspolitischen Rechtfertigungsdiskursen führt jedenfalls kein Weg vorbei. Dabei sollte der historische Hintergrund der einzelnen Rechtfertigungsgründe sichtbar gemacht werden, auch wenn natürlich die Überprüfung der Plausibilität nicht durch den Hinweis auf ihren „Ort" in der Geschichte erfolgen kann. Genauso wenig kann aber auch die Vernunft alleine die Beweislast bei den Bemühungen um die Rechtfertigung der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie tragen. Als Maßstäbe können letztlich nur Normen wie Freiheit und Gleichheit oder politische Güter wie Frieden oder aber religiöse Wahrheitsansprüche fungieren, die in den historischen Rechtfertigungsdiskursen von den politischen Akteuren als Argument bemüht werden. Es versteht sich übrigens von selbst, dass zu diesen politischen Akteuren im weiteren Wortsinne öffentliche Intellektuelle, insbesondere aber auch politische Denker gehören, die das Gewicht ihres Wortes in die Waagschale werfen, um die Grenzziehung zwischen Religion und Politik in ihrem Sinne zu beeinflussen. Damit sind bereits die bedeutendsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik angedeutet, die wir im Folgenden einzeln und in ihrem jeweiligen Wechselverhältnis auf ihre Plausibilität hin untersuchen wollen.

Im Allgemeinen wird die Trennung von Religion und Politik durch eine Reihe von Gründen und Erfahrungen gerechtfertigt; historisch-pragmatische, religiöse und normative Argumente und Überlegungen greifen ineinander und bilden oft ein unentwirrbares Geflecht. In einem Vortrag aus dem Jahr 2006 über „Charak-

ter, Rechtfertigung und Probleme des säkularen Staates im 21. Jahrhundert" kommt Ernst-Wolfgang Böckenförde explizit auf unsere Fragestellung zu sprechen. Er nennt konkret drei Gründe zur Rechtfertigung des säkularen demokratischen Staates: erstens habe die politische Ordnung seit der Glaubensspaltung und den konfessionellen Bürgerkriegen um der Herstellung und Gewährleistung des öffentlichen Friedens im Zusammenleben der Menschen willen einen eigenen, von einer bestimmten Religion unabhängigen Boden gewinnen müssen. Dies habe nur durch eine prinzipielle Unterscheidung von religiöser und politischer Ebene, die Formulierung genuin weltlicher Aufgaben und Zwecke der politischen Ordnung sowie die Behauptung ihrer Suprematie in diesen Aufgaben und Zwecken gegenüber kirchlich-religiösen Ansprüchen geschehen können (Böckenförde 2006: 17). Zweitens ergebe sich die Notwendigkeit des säkularisierten Staates unmittelbar aus den Menschenrechten:

> „Zu diesen Menschenrechten gehört zentral das Grundrecht der Religionsfreiheit, vom Ursprung her das erste Grundrecht des auf sich gestellten Individuums. Voll anerkannt und verwirklicht, führt es dazu, dass der Staat die Religion für die Einzelnen freigibt, die Freiheit zur Religion ebenso wie eine Freiheit von der Religion gewährleistet. Die Notwendigkeit und Rechtfertigung eines nicht mehr selbst religiös gebundenen, sondern weltlichen, der Religion gegenüber neutralen, mithin säkularisierten Staates liegt darin beschlossen." (Ebd.: 19)

Drittens schließlich sei dem säkularen Staat inzwischen eine neue Rechtfertigung zugewachsen, und zwar von den christlichen Kirchen her. Sie hätten das individuelle Recht auf Religionsfreiheit durch eine theologische Begründung unabhängig von der Teilhabe an der religiösen Wahrheit anerkannt, dadurch implizit jeglichen Glaubensstaat verworfen und zugunsten des neutralen demokratischen Staates Partei ergriffen. Böckenförde würdigt und begrüßt diesen Sinneswandel als einen heilsamen Lernprozess: „Was sich hier ereignet hat, ist nicht mehr und nicht weniger als das Ergebnis des notwendigen, zuweilen beschwerlichen Dialogs zwischen Glaube und Vernunft, der hier zu einer Reinigung des Glaubens durch die Vernunft der Aufklärung geführt hat." (Ebd.: 23). Damit dürften die wirkmächtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie beisammen sein: erstens die Angst vor der politischen Unberechenbarkeit und den unheilvollen Folgen religiöser Wahrheitsansprüche mitsamt der damit verbundenen Sorge um Ordnung und Frieden, zweitens die normativ-menschenrechtlich begründete Sorge um die gleiche Freiheit eines jeden Bürgers und drittens die Sorge um die Reinheit der religiösen Wahrheitsbotschaft in den Niederungen der hiesigen Welt. Daneben gibt es schließlich noch das demokratietheoretisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die

politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird.

1. Das philosophisch-epistemische Argument

Beginnen wir mit dem philosophisch-epistemischen Argument, das in den letzten Jahren vor allem von Jürgen Habermas stark gemacht wird. Habermas ist davon überzeugt, wie wir gesehen haben, dass religiöse Gründe und Motive die Schranke „institutioneller Deliberations- und Entscheidungsprozesse auf der Ebene der Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungsbehörden“ nicht passieren dürfen, sofern sie zuvor in der öffentlichen Kommunikation im zivilgesellschaftlichen Raum nicht in eine säkulare, allen Menschen zugängliche Sprache „übersetzt“ wurden. Sollten etwa Parlamentarier diese Schranke umgehen, so müsse, fordert Habermas, der amtierende Präsident religiöse Erklärungen aus dem Sitzungsprotokoll tilgen lassen, weil sie das Prinzip der weltanschaulich neutralen Ausübung politischer Herrschaft verletzten:

> „Mögliche Wahrheitsgehalte religiöser Beiträge können nur dann wirksam in verbindliche Entscheidungen der Politik einfließen, wenn irgendjemand sie aufgreift und in eine allgemein zugängliche Argumentation übersetzt. Würde man die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen, könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die der Opposition ihren Willen aufzwingt. Im Verfassungsstaat ist es ein Legitimationsbedürfnis, *staatlich durchsetzbare* Politikentscheidungen in einer Sprache zu formulieren, die alle Bürger verstehen können. Die demokratische Mehrheitsherrschaft schlägt in religiöse Tyrannei um, wenn eine Mehrheit im Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesanwendung auf religiösen Argumenten beharrt und sich weigert, jene Art öffentlich zugänglicher Begründung zu liefern, welche die unterlegene Minderheit, sei sie nun säkular oder andersgläubig, im Lichte allgemein gültiger Standards beurteilen kann.“ (Habermas 2007b: 1445, Herv. i.O.)

Zwei Annahmen werden hier von Habermas zu einem Argument gebündelt: zum einen, dass die säkularen im Gegensatz zu den religiösen Gründen allen Menschen prinzipiell zugänglich und daher zustimmungsfähig sind; und zum zweiten, dass Entscheidungen und Handlungen des demokratischen Staates aufgrund ihrer allgemeinen Verbindlichkeit erst dann legitim sind, wenn sie dem Erfordernis einer (potentiell) von allen nachvollziehbaren Begründung genügen, sprich: im Ergebnis säkular sind.

Gegen die Annahme einer epistemischen Differenz zwischen religiösen und säkularen Gründen und Motiven könnte zunächst sprechen, dass Habermas in seiner Friedenspreisrede über „Glauben und Wissen“ behauptet, dass die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen fließend sei und dass die Festlegung der umstrit-

tenen Grenze deshalb als kooperative Aufgabe verstanden werden solle, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen (Habermas 2001a: 22). Als Beispiel eines religiösen Sinngehaltes mit offenen Grenzen nennt er die Gottebenbildlichkeit des Menschen: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. […] Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann." (Ebd.: 30, Herv. i.O.). An anderer Stelle erwähnt er die Idee des Bundes mit Gott bzw. der Bundesgenossenschaft, die Freiheit und Solidarität im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität miteinander verschränkt und dadurch „die argumentierende Vernunft für die praktischen Erfahrungen der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzen aufnahmefähig gemacht" habe (Habermas 1997: 103). Tatsächlich rechnet Habermas stets mit der Möglichkeit, religiöse Sinngehalte durch Entkoppelung vom Offenbarungsgeschehen in den profanen Bereich einer begründenden Rede hinüber retten und dort „aufheben" zu können. Partielle Übersetzungen aus religiösen, in der Glaubenspraxis verankerten Sinngehalten in eine öffentliche, allen zugängliche Sprache seien ohnehin triviale Vorgänge (Habermas 2007a: 388). So sei das Vokabular der Alltagssprache allenthalben mit religiösen Konnotationen durchsetzt; man würde auf ganz unauffällige Infiltrationen der Alltagssprache stoßen, meint Habermas, wenn man etwa den semantischen Hintergrund von „beten" und „bitten", von „Zeugnis ablegen" und „bezeugen", von „heilig" und „heil" nachspürte, oder wenn man den sakralen Ursprung von Vokabeln wie „anbeten" und „verfluchen", „lobpreisen" und „schmähen", „verehren" und „verurteilen" reflektierte. Überhaupt entbehre die moralisch aufgeladene Rede von Schuld und Sühne, von Solidarität und Verrat, von Befreiung, menschlicher Würde und Erniedrigung nicht religiöse Bedeutungsschattierungen. Darüber hinaus behauptet Habermas, die Europäer könnten Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation nicht „ernstlich verstehen", ohne sich „die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen": „dieses muss sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll." (Habermas 1988a: 23).

Schließlich weist der Philosoph darauf hin, dass Philosophie und Religion ihren gemeinsamen Ursprung in der „Weltbildrevolution der Achsenzeit" um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends haben und Glauben und Wissen als zwei „komplementäre Gestalten des Geistes" zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören (Habermas 2007c: 49). Habermas hat bei Gelegenheit mit Anerkennung hervorgehoben, dass die Weltreligionen wesentlich den Weg für einen „entzauberten" und daher tendenziell „vernünftigen" Umgang des Menschen mit sich und der Welt geebnet haben; in der Friedenspreisrede konstatiert er, die „pro-

fane Vernunft“ wisse, dass „die Entweihung des Sakralen mit jenen Weltreligionen beginnt, die die Magie entzaubert, den Mythos überwunden, das Opfer sublimiert und das Geheimnis gelüftet haben“ (Habermas 2001: 28). Wenn dem aber so ist, dass Vernunft und religiöser Glaube als zwei komplementäre Modi der Welterschließung und des Lebenszuganges zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören, die grundlegenden Begriffe und Normen der modernen Demokratie „Übersetzungen“ jüdisch-christlicher Glaubensmotive sind und die Grenze zwischen religiösen und säkularen Gründen sich bis in die Alltagssprache hinein verwischt, stellt sich erneut die Frage, warum religiöse Argumente im staatlichen Bereich, etwa im Parlament oder in der Rechtsprechung, nicht „zählen“ dürfen.

Habermas geht zwar davon aus, dass die säkulare oder „natürliche“ Vernunft sich religiöse Sinngehalte durch Übersetzung aneignen kann und umgekehrt auch religiöser Glaube sich schöpferisch auf die Vernunft einlassen kann, ohne sich preiszugeben (wenn auch vielleicht nicht ganz ohne Schaden davonzutragen). Doch ist er zugleich der Überzeugung, dass sich zwischen Religion und Vernunft in der Konfliktgeschichte Westeuropas gewissermaßen aus guten Gründen eine Kluft aufgetan hat, die nicht überwunden werden kann. In seiner Antwort auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. über das Verhältnis von Glaube und Vernunft kritisiert der Philosoph den Papst dafür, dass er implizit bestreitet, dass es „für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe gibt“ (Benedikt XVI. 2006; Habermas 2008a: 35). So sehr er die vom Papst angestrengte Suche nach der Vernünftigkeit des (vor allem katholischen) Glaubens begrüßt, so sehr kommt es ihm verdächtig vor, dass dieser sich gegen die Kraft der Argumente stemmt, an denen einst die Synthese aus griechischer Metaphysik und biblischem Glauben zerbrochen ist. Der Glaube behalte für das Wissen und die Vernunft letztlich etwas Opakes und Sperriges. Der Kern der religiösen Erfahrung bleibe dem diskursiven Denken „abgründig fremd“, es könne diesen bestenfalls umkreisen, niemals aber durchdringen (Habermas 2005: 150). An anderer Stelle ist von „unbegründeter Hoffnung“ und „unbegriffenem Fremden“ die Rede (Habermas 2007a: 394). Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen lasse sich nicht mehr kitten. Er wolle denn auch nicht einem „schwiemeligen Kompromiss“ das Wort reden, betont der Philosoph, wenn er die nachmetaphysische Vernunft angesichts neuer politischer Herausforderungen (vor allem der Gefahr einer restlosen Selbstobjektivierung durch den szientistischen Naturalismus und des Versiegens der Motivationsressourcen für moralisches Handeln) dazu einlade, der Religion mit mehr Respekt und Hörbereitschaft zu begegnen und sich zu ihr nicht mehr wie zu einem Fremden, ihr Äußeren zu verhalten.

In der Einleitung des fünften Bandes seiner gesammelten philosophischen Texte kommt Habermas noch einmal auf die Differenz zwischen Religion und Vernunft zu sprechen. Er warnt darin vor jeder falschen Anbiederung der säkularen Vernunft

an die Religion; sie stoße in ihr auf eine „spezifische Sperre". Der Philosoph erläutert, worin diese besteht:

> „Der Versuch, sich um der vermeintlichen Authentizität willen aus dem religiösen Wortschatz verheißungsvolle Konnotationen auszuleihen, ist keine Frage des literarischen Stils, sondern eine der Aufweichung des diskursiven Denkens. Rituelle Praktiken bezeugen ein frühes Stadium in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Wahrscheinlich sind schon die mythischen Erklärungen, die den Riten einen Sinn beilegen, ein nachträglicher Versuch der Interpretation eines vorsprachlich symbolisierten Bedeutungspotentials. Diese Bewusstseinsformation ist uns Söhnen und Töchtern der Moderne unzugänglich geworden. Allein die Religionen wahren eine Verbindung zu jenen archaischen Anfängen, auch wenn sich der Sinn des religiösen Gemeindekults heute in begrifflich hoch differenzierten Lehren ausspricht. Die Religion selbst kann ohne die Verwurzelung in einer rituellen Praxis nicht überleben. Dieser Umstand ist es, der die Religion – unerbittlicher noch als die Autorität der Offenbarung – von allen säkularen Gestalten des Geistes trennt. Das sollte jeder Philosophie eine Warnung sein, die schwärmerisch die methodische Grenze zwischen Glauben und Wissen zu überschreiten versucht." (Habermas 2009a: 32)

Abgesehen davon, dass nicht alle Religionen Offenbarungsreligionen sind und die rituelle Dimension und Verwurzelung nicht bei allen Religionen gleichermaßen stark ausgeprägt sein dürfte, stellt sich die Frage, ob die von Habermas genannten beiden Besonderheiten religiöser Erfahrung, nämlich ihr Offenbarungscharakter und vor allem ihre rituelle Dimension, geeignet sind, um einen epistemischen Unterschied zwischen religiösen und säkularen Gründen zu begründen. Sind nicht neben Verheißungen und Zusagen des Heils und der Erlösung gerade auch Aussagen und Berichte über die Entstehung und das „Sein" der Welt und des menschlichen Lebens darin für die religiöse Erfahrung konstitutiv und eröffnen diese nicht einen Resonanzboden für eine vernünftige Verständigung über die Voraus-Setzungen des menschlichen Lebens? Und ist die rituelle und sakramentale Dimension religiöser Erfahrung nicht (auch) ein „bewusstes Innehalten" vor den unverfügbaren und ungeschuldeten Sinnbedingungen des menschlichen Lebens, so dass dessen „Gründe" dem diskursiven Denken nicht unbedingt abgründig fremd und abwegig vorkommen müssten? Warum müssen Anleihen aus dem religiösen Wortschatz zur „Aufweichung des diskursiven Denkens" führen? Unterbietet sich die Vernunft, sobald sie mit verheißungsvollen Motiven und Begriffen der Religion Fühlung aufnimmt? Könnte sie sich nicht eher eine Tiefendimension erschließen, wenn sie sich für die Endlichkeit und Zerbrechlichkeit allen Lebens empfänglich zeigt? Warum sollen religiöse im Gegensatz zu säkularen Gründen und Überzeugungen nicht allgemein zugänglich und daher zustimmungsfähig sein? Die Antwort hängt freilich davon ab, was mit Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit gemeint ist. Habermas jedenfalls scheint damit die Schwierigkeit ansprechen zu wollen, die religiösen Wahr-

heitsansprüche durch eine intersubjektiv nachvollziehbare Begründung zu überprüfen oder gar zu beweisen.

In der Tat dürfte eine Überprüfung der Geltungsberechtigung religiöser Wahrheitsansprüche durch eine intersubjektiv nachvollziehbare Begründung kaum möglich sein. So lassen sich weder die Existenz Gottes noch einzelne Wahrheitssätze einer Religion in einer für alle überprüfbaren Weise behaupten – daran dürften auch die unzähligen Versuche in der europäischen Geschichte der Philosophie, die Existenz Gottes zu beweisen, nicht viel ändern, die ihre Unschuld ohnehin spätestens seit Kants Argumenten gegen die Beweisbarkeit der Existenz und Nichtexistenz Gottes in der „Kritik der reinen Vernunft" verloren haben. Die Wahrheit der Existenz Gottes lässt sich niemandem „andemonstrieren", sondern erschließt sich im Glauben (Grotefeld 2006: 223). Der Glaube selber aber entzieht sich weitgehend der freien Verfügungsmacht des Menschen; zumal nach protestantischem Verständnis gilt er als ein gnädiges Geschenk Gottes. Gleichwohl ist der Mensch nicht nur ein passiver Empfänger, sondern mit seiner Auffassungsgabe zutiefst in das Heilsgeschehen verwickelt und in den Prozess der Wahrheits(v)ermittlung aktiv einbezogen – wie das Beispiel von Konversionen, die (unter anderem auch) durch die erhöhte rationale Plausibilität eines konkurrierenden religiösen Wahrheitssystems motiviert sind, zeigt. Die Tatsache, dass sich die Wahrheit der Existenz Gottes sich niemandem „andemonstrieren" lässt, bedeutet nicht, dass die Wahrheit Gottes als solche dem Menschen unzugänglich ist oder das Wahrheitsgebäude einer Religion jeglicher rationaler Überprüfbarkeit entbehrt. Es mag zwar vergebliche Mühe sein, Gottes Existenz als solche beweisen zu wollen; hiervon zu unterscheiden wäre aber die Möglichkeit, das Wahrheitssystem einer Religion auf Kohärenz und Konsistenz hin zu überprüfen. Eben dies ist Aufgabe theologischer Reflexionsformen, die viele Religionen in ihrer Tradition entwickelt und institutionalisiert haben, um sich der Stichhaltigkeit ihrer Wahrheitsansprüche zu vergewissern. Die theologische Reflexion nähert sich ihrem Gegenstand mit denselben Instrumenten und ist dabei den gleichen wissenschaftlichen Standards unterworfen wie „säkulare" Reflexionsformen - mag sie auch ihren Ausgang von Prämissen nehmen, die von „der Vernunft" nicht ohne weiteres einholbar sind (ebd.: 220). Die theologische Reflexionsarbeit leistet einer Übersetzung zwischen religiösen und säkularen Gründen durch die Vergegenwärtigung religiöser Sinngehalte Vorschub; zwischen beiden „Ebenen" bestehen ohnehin an vielen Stellen Anschlussmöglichkeiten; dort etwa, wo die religiösen Sinngehalte losgelöst von den autoritären Wahrheitsquellen auch gegenüber Nicht- oder Andersgläubigen Geltung beanspruchen und einleuchten können wie im Fall der Theorien des Naturrechts oder von Prinzipien mittlerer Reichweite wie Solidarität oder Subsidiarität (Grotefeld 2000: 72; Willems 2003: 96). Die Rede von der „Unzugänglichkeit" religiöser Wahrheitsansprüche misst dem „letzten Grund" einer Religion ein zu großes Gewicht bei und vergisst darüber, dass die religiösen Sinngehalte mit politischen Implikationen auf einer Ebene angesiedelt sind und sich in einer Reichweite befinden, die auch vom Menschen mit anderen religiösen und

weltanschaulichen Standpunkten erreicht werden können. Die Bedeutung solcher allgemein „zugänglicher" Wahrheitsgehalte wie Gleichheit oder Solidarität darf jedenfalls nicht gering veranschlagt werden, sind sie es doch bisweilen, die Menschen zu einem Religionswechsel motivieren. Bedenkt man, dass dabei mitunter (kalkül)rationale Erwägungen eine bedeutende Rolle spielen können, wird vollends deutlich, dass Zweifel an der These einer unüberwindbaren epistemischen Kluft zwischen religiösen und säkularen/vernünftigen Überzeugungen angebracht sind.

Diese wiegen umso schwerer, als die säkularen Gründe keineswegs durchgehend und in höherem Maße als religiöse Gründe den Kriterien der Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit zu genügen vermögen. Zwar kann sich ein religiöser Mensch auf die „säkulare" Begründung etwa des Utilitarismus oder anderer ethischer Lehren einlassen, doch ist nicht recht einzusehen, worin die leichtere Zugänglichkeit der säkularen Lehren für Gläubige bestehen sollte; weder ihre Prämissen noch ihre Folgerungen – mögen sie noch so vernünftig daherkommen – verstehen sich von selbst und sind jedenfalls im Ergebnis nicht weniger umstritten als diejenigen religiöser Überzeugungen (Willems 2003: 96). Die Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit weltanschaulich-religiöser Positionen scheint nicht zuletzt von gemeinsamen lebensgeschichtlichen Erfahrungen abzuhängen – wie das Beispiel der identitätspolitischen Forderungen (seien sie nun religiöser oder säkularer Natur) zeigt; die diesen zugrunde liegenden moralischen Urteile und Sensibilitäten ruhen letztlich auf Prämissen und Intuitionen, deren Rechtfertigung ebenso wenig durch eine empirische, wissenschaftliche oder gar logische Überprüfung wie bei religiösen Glaubensüberzeugungen ausgewiesen werden könnte (McConnell 1999: 652). Damit nicht genug: von der Schwierigkeit der Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit sind selbst sozialwissenschaftliche Argumente sowie die ihnen zugrunde liegenden Theorien nicht ausgenommen; auch sie ruhen letztlich auf Axiomen auf, die kaum über den Rang von „Glaubenssätzen" hinausgelangen und sind daher – wie die Politisierung von wissenschaftlicher Expertise zeigt – höchst umstritten (Willems 2003: 96). Es kann also schwerlich davon die Rede sein, dass säkulare Gründe als solche im Allgemeinen zugänglicher und zustimmungsfähiger sind als religiöse. Vielmehr ist davon auszugehen, dass alle Menschen mehr oder weniger bestimmte Theorien und Urteile – seien diese nun säkular oder religiös – nachvollziehen und gutheißen können, obwohl sie prinzipiell an derselben Epistemologie teilhaben. Die Erwartung, dass alle Menschen sich auf dem („neutralen"?) Boden der säkularen Vernunft verständigen und die politische Herrschaft auf der Grundlage geteilter normativer Prämissen gerechtfertigt werden könnte, geht an den Möglichkeiten weltanschaulich-religiös zutiefst zerklüfteter Gesellschaften vorbei;[56] dies gilt auch dann, wenn die von Habermas und anderen liberalen Denkern wie

56 Der amerikanische Rechtsgelehrte Michael McConnell etwa schreibt: „It is hopelessly utopian to think that laws in a pluralistic republic can be based on shared premises, com-

John Rawls oder Robert Audi zur Legitimität politischer Herrschaft verlangte und unterstellte Zustimmung keine faktische, sondern nur eine hypothetische ist[57], weil es schlicht keinen Standpunkt gibt, von dem aus alle Menschen darin übereinstimmen könnten, wie sie zusammenleben sollten oder wann eine politische Ordnung in ihren Augen „gerecht" ist. Damit erweist sich auch Habermas' zweite Annahme, der zufolge Entscheidungen und Handlungen des demokratischen Staates aufgrund ihrer allgemeinen Verbindlichkeit erst dann legitim sind, wenn sie dem Erfordernis einer (potentiell) allseits nachvollziehbaren vernünftigen Begründung genügen, als nicht haltbar.

An dieser Stelle sei erlaubt, auf die Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor über die Stellung religiöser Argumente im demokratischen Verfassungsstaat einzugehen, die im Oktober 2009 in New York stattfand und im Jahr 2012 mit Beiträgen beider Philosophen und anderer Autoren veröffentlicht wurde (Mendieta/VanAntwerpen 2012); sie verdient umso mehr Beachtung, als es in ihr vor allem um den Unterschied zwischen religiöser und säkularer Argumente geht. Der Soziologe Craig Calhoun eröffnet die Diskussion, indem er an die Behauptung Taylors erinnert, wonach „die Religion nicht als Spezialfall verstanden werden sollte, weder hinsichtlich des politischen Diskurses noch im Hinblick auf Vernunft und Argumentation allgemein" (ebd.: 89). Darauf antwortet Habermas zunächst mit dem Hinweis, es ergebe keinen Sinn, „die säkulare Vernunft religiösen Gründen mit der Unterstellung entgegenzusetzen, daß religiöse Gründe aus einer Weltanschauung hervorgehen, die von Haus aus irrational" sei. Denn:

> „Der menschliche Geist ist in religiösen Traditionen genauso am Werk wie auf jedem anderen kulturellen Gebiet, einschließlich der Wissenschaft. Auf dieser allgemeinen kulturellen Ebene der Arbeit des Geistes gibt es also keinen Unterschied. Auf einer allgemeinen kognitiven Ebene gibt es nur ein und dieselbe menschliche Vernunft."

---

mon to the entire populace, and silly to think that democratic theory (which is all about how to resolve disagreements) would insist on such a thing. But once it is recognized that every worldview is held by some and disputed by others, there is no sound reason to rule one family of worldviews – religions – out of bounds for democatic argument. Democracy is better served by allowing every citizen an equal right to argue for collective public ends on the basis of whatever arguments her or she finds persuasive, without prior limitations based on the epistemological, methodological, or or ideological premises of their arguments." (McConnell 1999: 653).

57 Siehe dazu die Kritik der hypothetischen Zustimmung als Legitimitätsprinzip von: Grotefeld 2006: 268 ff.

Gleichwohl sei es nicht möglich, insistiert Habermas, philosophische Denkströmungen wie Kantianismus oder Utilitarismus mit religiösen Glaubenslehren über einen Kamm zu scheren; er sei jedenfalls davon überzeugt, dass es Unterschiede zwischen den Kategorien von Gründen gäbe. Säkulare Gründe gehörten nun einmal in einen anderen Kontext von Annahmen; sie unterschieden sich von religiösen Gründen dadurch, dass sie keine Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft von Gläubigen erforderten. Nur wenn man einer solchen Gemeinschaft angehöre und in der ersten Person aus einer bestimmten religiösen Tradition heraus sprechen könne, teile man eine „spezielle Art von Erfahrung, von der religiöse Überzeugungen und Gründe" abhängten. Säkularen Gründen fehle „die Abhängigkeit von der Sozialisation in der Gemeinschaft einer der vier oder fünf großen Weltreligionen, die sich auf eine historische Gründungsfigur zurückführen lassen". Es falle schwer, zu erklären, was „Offenbarung" bedeute, wenn man einen solchen Hintergrund nicht habe. Neben dem Offenbarungscharakter der Religion und der Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft erwähnt Habermas als drittes Kriterium der Differenz auch hier die rituelle bzw. kultische Dimension religiöser Erfahrung:

> „Unverblümt gesagt: Die wichtigste Erfahrung – die ich anderen Erfahrungen weder über- noch unterordnen will – geht aus der Teilnahme an kultischen Praktiken hervor, an der tatsächlichen Gottesverehrung, bei der kein Kantianer oder Utilitarist mitmachen muß, um ein gutes kantianisches oder utilitaristisches Argument zu entwickeln. Es handelt sich also um eine Erfahrung, die sozusagen abgeblockt oder nicht berücksichtigt wird, von der man abstrahiert, sobald man sich in den säkularen Raum begibt, in dem Gründe gegeben und eingefordert werden." (Ebd.: 91).

Schließlich bündelt Habermas diese einzelnen Aspekte zu einem fundamentalen Gegensatz zwischen religiösen und philosophischen bzw. säkularen Lehren; die Gläubigen folgten einem Heilsweg in dem Sinne, dass sie in ihrem Leben einer exemplarischen Gestalt folgten, die ihre Autorität aus heiligen Schriften oder ähnlichen Zeugnissen beziehe; die säkularen Lehren hingegen seien nicht intern mit „einem bestimmten Heilsweg" verknüpft; ein profaner Lebensentwurf gehe auf ethische Entscheidungen einer Person selbst zurück.

Charles Taylor leuchtet diese Unterscheidung zwischen Religion und säkularer Ethik nicht ein. Überhaupt ist er von dem – von Habermas mehrfach betonten – Unterschied zwischen religiösen und säkularen Erfahrungen und Gründen nicht überzeugt. Er ist zwar der Auffassung, dass es im religiösen Diskurs tatsächlich Inhalte gibt, die Menschen nur nachvollziehen können, wenn sie derselben Religionsgemeinschaft angehören. Als Beispiel nennt er die Behauptung, er habe eine überwältigende Erfahrung, eine Vision der Jungfrau Maria oder der heiligen Theresa gehabt. Daneben gäbe es aber auch Inhalte im religiösen Diskurs, die von allen Menschen verstanden werden könnten. Wenn er etwa sage: „Ich bin für die Menschen-

rechte, weil der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde", dann sei doch nicht von vornherein klar, ob er ein praktizierender Jude, ein Katholik, ein Protestant oder einfach jemand sei, der dies für einen sehr bedeutsamen Gedanken hält, der aus der Schöpfungsgeschichte stammt. Zudem nennt Taylor als Beispiel den „sehr eindringlichen christlichen Diskurs" von Martin Luther King über die Verfassung der Vereinigten Staaten, in dem er sich auf das biblische Narrativ vom Auszug Israels aus Ägypten bezog. Niemand habe die geringste Mühe gehabt, dessen Anliegen zu verstehen. Dazu sei es auch nicht notwendig, die „tieferen Erlebnisse" in Gestalt von Momenten göttlicher Eingebung nachzuvollziehen oder gar zu teilen, die womöglich hinter dem Engagement von Martin Luther King gestanden hätten. Umgekehrt sei es auch keineswegs so, dass die säkularen Lehren allgemein zugänglicher oder gar zustimmungsfähiger seien. So fänden etwa Kantianer bestimmte Dinge oder Fragen aufregend, die er überhaupt nicht aufregend finde.

Auf den Einwand Taylors erwidert Habermas zunächst, dass sich die Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mühelos in säkulare Aussagen übersetzen lasse, etwa auf der Grundlage der kantischen Konzeption von Autonomie und Person. Auch stimme er mit Taylor darin überein, dass man Martin Luther King verstehen könne, wenn man ihm zuhöre; es spiele dabei jedenfalls keine Rolle, ob man säkular sei oder nicht. Gleichwohl möchte Habermas an dem Unterschied zwischen religiösen und säkularen Argumenten festhalten: „Der Unterschied ist der", gibt der Philosoph abermals zu bedenken, „daß religiöse Gründe zu einer Familie von Diskursen gehören, in der man sich nicht nur auf der kognitiven Ebene verallgemeinerbarer Erfahrungen bewegt." (Ebd.: 93). Sodann wendet sich Habermas mit der Frage an Charles Taylor, ob sich hinter seiner „Strategie der Deflationierung" des Unterschieds zwischen säkularen und religiösen Gründen eine „defensive Reaktion" verberge: „Vermuten Sie hinter der Forderung, religiöse Gründe im politischen Entscheidungsprozeß öffentlichen Gründen unterzuordnen, die Einstellung von Leuten, die den religiösen Diskurs einfach für nicht zeitgemäß halten, für etwas, das der Vergangenheit angehört?" Er selbst jedenfalls teile diese Einstellung gegenüber der Religion nicht mehr, stellt Habermas klar. Er und Taylor bewegten sich doch „im selben Raum philosophischer und historischer oder soziologischer Argumentationen", so dass der Diskurs zwischen ihnen keine Übersetzung brauche. Davon sei aber die demokratische Staatsgewalt zu unterscheiden: „In Parlamenten, Gerichten oder Verwaltungsorganen sollte meines Erachtens jeder Bezug auf das I. Buch Mose in säkularen Begriffen erläutert werden."

Darauf antwortet Taylor seinerseits mit der Behauptung, die religiösen Bezugnahmen ließen sich nicht ohne weiteres ins Allgemeine übersetzen; dasselbe gelte aber auch für den Verweis auf Marx und den auf Kant. Manche Leute verstünden eben Kants Rhetorik vom „bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir" oder seine Rede von „Achtung vor dem Gesetz" nicht. Auch in den säkularen Lehren sei es unmöglich, die Differenzen diskursiv zu entkräf-

ten. Deshalb dürften die religiösen Argumente im demokratischen Prozess nicht aufgrund mangelnder Allgemeingültigkeit ausgeschlossen werden. Im Übrigen dürften wir nicht nur an das Christentum denken, wenn von Religion allgemein die Rede sei. Es gäbe Buddhisten und Hindus, und vieles von dem, was Habermas gesagt habe, lasse sich auf sie gar nicht anwenden. Damit macht Taylor darauf aufmerksam, dass die Diskussion mit Habermas im Denkhorizont bzw. im Rahmen der Geschichte des westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes verbleibt. Habermas greift diesen Punkt zwar nicht mehr auf, legt jedoch am Schluss Wert darauf, die Differenz zwischen seiner Position und derjenigen von Taylor deutlich zu markieren:

> „Unsere Meinungsverschiedenheit besteht darin, daß es zumindest in Ihrem Vortrag die Forderung nach einem ‚tieferen Fundament' für die Kernpunkte der Verfassung eines demokratischen Rechtsstaats gibt, tiefer als das, was sich in den säkularen Begriffen von Volkssouveränität und Menschenrechten oder der ‚bloßen Vernunft' ausdrückt. Das ist der Unterschied zwischen uns. An diesem Punkt, glaube ich, kann ich Ihnen nicht folgen, weil der neutrale Charakter der ‚amtlichen Sprache', die auch Sie für formale politische Prozeduren verlangen, von einem vorgängigen Hintergrundkonsens unter den Bürgern abhängt, wie abstrakt und vage er auch sein mag.“ (Ebd.: 95)

Dieser Hintergrundkonsens könne nur in einem Raum „neutraler“ Gründe zustande kommen; diese Gründe müssten „säkular“ in dem Sinne sein, dass sie nicht nur von verschiedenen religiösen Gemeinschaften geteilt werden könnten, sondern auch gleichermaßen von Gläubigen wie Nichtgläubigen. Die religionspolitischen Konfliktfälle wie etwa um die Kopftücher müssten nach Prozeduren und Prinzipien entschieden werden, die für Muslime und ihre christlichen, jüdischen oder säkularen Mitbürger gleichermaßen annehmbar seien. Ohne eine solche Annahme über die Kernpunkte der Verfassung könnten die Bürger einer pluralistischen Gesellschaft nicht vor Gericht gehen und sich auf bestimmte Rechte beziehen oder mit Blick auf bestimmte Verfassungsklauseln argumentieren und dabei erwarten, dass ihre Sache fair entschieden werde.

Charles Taylor hat die religionspolitische Trennungskonzeption von Habermas vor allem wegen der ihr zugrunde liegenden Prämisse, dass religiös geprägtes Denken weniger „rational“ sei als rein „säkulares“ Denken, in einer Reihe von Aufsätzen kritisiert (Taylor 2009; Taylor 2012). Taylors Kritik wurde zwar im Rahmen der soeben rekonstruierten Diskussion mit Habermas bereits umrissen. Doch verdienen seine Überlegungen durchaus mehr Beachtung, wenn man bedenkt, dass er zu den wenigen politischen Philosophen von hohem Rang in der Gegenwart gehört, die sich mit der europäischen Säkularisierungsgeschichte im Allgemeinen und mit der Legitimation der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie im Besonderen

auseinandergesetzt haben (Taylor 2007). Zudem hat er als Kopräsident der von der Regierung Quebecs im Jahr 2007 eingesetzten „Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles" mit Jocelyn Maclure das Kapitel des Abschlußberichts über die Laizität verfasst, das 2010 separat als Buch veröffentlicht und ein Jahr später ins Deutsche übersetzt worden ist (Maclure/Taylor 2011). Im Folgenden soll aber seine philosophische Kritik am Habermas und Rawls' Lösungsvorschlag des religionspolitischen Problems im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, um den Rahmen der systematischen Auseinandersetzung mit unserer Fragestellung nicht zu sprengen.

Habermas und Rawls, meint Taylor, räumten „der nicht religiös geprägten Vernunft (der so genannten ‚bloßen Vernunft') einen Sonderstatus" ein, „so als wäre sie dazu imstande, bestimmte moralisch-politische Fragen in einer Weise zu lösen, die jeden aufrichtigen, denkenden Menschen zu Recht befrieden kann, wobei religiös fundierte Schlussfolgerungen stets zweifelhaft sind und letztlich nur Leute überzeugen, von denen die betreffenden Dogmen bereits akzeptiert worden sind" (Taylor 2009: 682). Doch sei die Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs „in puncto rationale Glaubwürdigkeit" nicht haltbar. Die Plausibilität der Unterscheidung selbst hänge von der Auffassung ab, dass „eine völlig ‚diesseitige' Argumentation *ausreicht*, um bestimmte moralisch-politische Konklusionen zu erhärten" (ebd.: 683, Herv. i.O.). Tatsächlich gebe es zwar eine Reihe von Aussagen und Konklusionen, die die diesseitsorientierte bloße „säkulare" Vernunft treffen und erhärten könne, und diese reichten von „2 + 2 = 4" bis hin zu einigen der besonders gut fundierten Äußerungen der modernen Naturwissenschaften. Aber die maßgeblichen Überzeugungen, die nötig sind, um unsere moralisch-politischen Grundsätze zu begründen, gehörten gerade nicht zu ihnen. Er für seinen Teil fände zum Beispiel die durch und durch vernünftige Diskursethik von Habermas „leider gar nicht überzeugend". Die Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs wäre plausibler, wenn es eine „wasserdichte" säkulare Begründung etwa für das Recht auf Leben gäbe; Habermas finde eine solche Begründung in der Diskursethik, die ihn leider nicht überzeugen könne (Taylor 2012: 82). Auch die beiden heutzutage am meisten verbreiteten diesseitigen philosophischen Theorien, nämlich der Utilitarismus und der Kantianismus, seien weit davon entfernt, von allen vernünftigen und aufrichtigen Menschen für überzeugend erachtet zu werden. Taylor erläutert seine Kritik:

> „Denken wir an einige maßgebliche Aussagen der modernen politischen Moral wie zum Beispiel jene, die dem Menschen als solchen bestimmte Rechte – etwa das Recht auf Leben – zuschreiben. Mit Bezug auf solche Fragen kann ich nicht erkennen, inwiefern die Tatsache, dass wir begehrende, genießende und leidensfähige Wesen sind, oder die Einsicht, dass wir vernünftige und handelnde Wesen sind, eine sicherere Basis für dieses Recht abgeben als das Faktum, dass wir zum Bilde Gottes geschaffen wurden." (Taylor 2009: 684)

Dies gelte auch dann, gibt Taylor zu verstehen, wenn man davon ausgeht, dass die Aussage, dass wir leidensfähige Wesen sind, jedermann einleuchten könne, während die Behauptung, dass wir Geschöpfe Gottes sind, nicht unbezweifelbar sei. Denn es verstünde sich eben nicht von selbst, welche moralischen Folgerungen aus Grundaussagen über die anthropologische Befindlichkeit des Menschen gezogen werden sollten. Hinter der misstrauischen Haltung gegenüber der Religion vermutet Taylor eine Gestalt des „Fortschrittsmythos" der Aufklärung, wonach die Menschheit den Bereich der Offenbarung und der Religion verlassen und zur Klärung der Fragen des menschlichen Lebens sowie zur Regelung der gesellschaftlichen Angelegenheiten ausschließlich diesseitige, rein menschliche „Quellen der Einsicht" erschlossen habe, mit deren Hilfe sich das Wahre vom Falschen und das Relevante vom Irrelevanten verlässlich voneinander scheiden lasse. Diese (illusorische) Vorstellung eines Übergangs von der Finsternis zum Licht und eines damit einhergehenden sicheren Erkenntnisgewinnes sei im Europa der frühen Neuzeit aufgekommen; in ihr hätten sich mächtige Strebungen und Kräfte gebündelt, um die Herausforderungen der Zeit zu bewältigen. Zunächst habe in einem ersten Schritt die Vernunft gewissermaßen ihre Unabhängigkeit von jeglichen äußeren Mächten und Geltungsquellen erklärt; sodann seien in einem zweiten Schritt die Naturwissenschaften zum Vorbild der Gesellschaftswissenschaften erklärt worden, was bereits bei Hobbes deutlich zu sehen sei; schließlich sei in einem dritten Schritt die Notwendigkeit einer innerweltlich ausgerichteten politisch-moralischen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens mit Hilfe der im 17. Jahrhundert aufkommenden Theorien des Naturrechts begründet worden, und zwar weitgehend als Reaktion auf die von den Religionskriegen hervorgerufenen inner- und zwischenstaatlichen Unruhen. Dieser letzte Schritt lasse sich etwa in den politischen Theorien von Hugo Grotius oder John Locke beobachten; beide leiten die normative Ordnung des politischen Gemeinwesens aus dem Naturwesen der Menschen ab, konkret aus ihren natürlichen Begabungen, Neigungen und Bedürfnissen. Als rationale und gesellige Akteure sollen die Menschen in Frieden und zu ihrem wechselseitigen Vorteil miteinander kooperieren; sie sollen Überlegungen von zweifelhafter Wahrheit hinter sich lassen und sich auf Probleme konzentrieren, die sie lösen könnten und deren Relevanz auf der Hand liege. Seit dem 17. Jahrhundert präge diese Sichtweise in immer höherem Maße unser politisches Denken sowie die Vorstellungen, die wir uns von unserer Gesellschaft machten; sie gebe noch heute den im westlichen Erfahrungsraum weitgehend unbezweifelten politisch-moralischen Lehren und Überzeugungen wie Menschenrechten, Gleichheit oder Volkssouveränität ihren spezifischen Bedeutungshintergrund (ebd.: 689).

Auch die neukantianischen Philosophen wie Rawls oder Habermas lassen sich Taylor zufolge in diese Tradition einreihen, obwohl sie in ihren politischen Theorien eine Menge metaphysischen Ballast über Bord werfen. Denn auch sie konzipieren die Gesellschaft letztlich als eine Ansammlung von Individuen mit gleichen

Ansprüchen, in der allein die bloße Vernunft ermitteln und angeben kann, was allen gleichermaßen dienlich ist – seien es universalisierbare Normen wie bei Kant, seien es Normen, die alle Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens akzeptieren würden wie bei Rawls oder solche, die alle Betroffenen akzeptieren würden, wenn ideale Bedingungen der freien Kommunikation gegeben wären, wie bei Habermas. Auch sei ihnen das bis heute virulente Misstrauen gegenüber der Religion gemeinsam, das sich sowohl aus einem erkenntnistheoretischen Grund speist, wonach die Religion als eine „fehlerhafte Denkweise“ zu betrachten sei, als auch aus einem politischen, wonach die Religion eine Bedrohung für das Zusammenleben darstelle. In einer Zeit, in der die westlichen Staaten Angriffe selbst ernannter islamistischer Dschihadisten zu gewärtigen haben, bekämen die politischen Gründe für eine eher misstrauische Haltung gegenüber der Religion Rückenwind. Die lange Kette religiös inspirierter Gewalttaten von der Inquisition bis zu den Kreuzzügen in der abendländischen Geschichte dürfe jedoch nicht vergessen machen, dass die schrecklichen Gewalttaten des 20. Jahrhunderts von Gestalten wie Hitler, Stalin, Mao und Pol Pot verursacht worden sind. „Waren das religiöse Führer?“ fragt Taylor und antwortet: „Nur in einem Sinn, in dem die Verknüpfung von Religion und Gewalt tautologisch wird.“ (Ebd.: 695).

Damit gelangt Taylor zu dem Ergebnis, dass es weder einen politischen noch erkenntnistheoretischen Grund gibt, weshalb man der Religion von vornherein mit mehr Argwohn begegnen sollte. Für ihn besteht überhaupt kein Anlass, der Religion im Gegensatz zu nichtreligiösen, säkularen oder atheistischen Standpunkten eine Sonderstellung einzuräumen (ebd.: 675). Daraus zieht aber der katholische Philosoph nicht den nahe liegenden Schluss, dass der demokratische Staat im Grunde weder religiös noch säkular oder atheistisch sein dürfe. Denn auch er hält daran fest, dass der demokratische Staat „säkular“ sein müsse; in dem Sinne nämlich, dass eine gewisse Trennung von Staat und Kirche bzw. eine gewisse wechselseitige Unabhängigkeit der staatlichen und religiösen Einrichtungen unabdingbar sei. Er schreibt:

> „Der Staat kann nicht offiziell mit einer religiösen Glaubensgemeinschaft verbunden sein - außer in dem rudimentären und weitgehend symbolischen Sinn, in dem das in England und in Skandinavien der Fall ist. Der Säkularismus verlangt allerdings mehr. Der Pluralismus der Gesellschaft setzt voraus, dass Neutralität oder, um mit Rajeev Bhargava zu reden, ‚grundsätzliche Distanz’ herrscht“ (ebd.: 672).

Was er darunter versteht, erläutert Taylor entlang der drei politischen „Hauptkategorien“ der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Erstens dürfe im Bereich der Religion und weltanschaulichen Grundüberzeugungen niemand zu etwas gezwungen werden. Zweitens müssten die Angehörigen verschiedener Konfessionen oder weltanschaulicher Grundanschauungen gleichberech-

tigt sein. Taylor betont: „Keine religiöse Auffassung, keine (sei es religiöse oder areligiöse) Weltanschauung darf eine Vorrangstellung einnehmen, geschweige denn als offizielle Staatsanschauung anerkannt werden.“ (Ebd.: 673). Drittens schließlich müssten alle spirituellen Gruppierungen gehört und in den fortwährenden Prozess einbezogen werden, durch den die Verfahren zur Verwirklichung politischer Ziele der betreffenden Gesellschaft ebenso bestimmt werden wie die politische Identität. Dabei sollte man nach Möglichkeit bestrebt sein, harmonische und einvernehmliche Beziehungen zwischen den Anhängern verschiedener Religionen und Weltanschauungen aufrechtzuerhalten.

Diese relativ abstrakte Charakterisierung der Säkularität des demokratischen Staates konkretisiert Taylor an einer Stelle dahingehend, dass es zwar im säkularen Staat Bereiche geben müsse, in denen die Sprache, derer man sich bedient, neutral zu sein habe, zu diesen Bereichen jedoch weder die fundamentale Beratschlagung der Bürger, wie Rawls zunächst geglaubt habe, noch gar die Beratungen in der gesetzgebenden Versammlung gehöre, wie Habermas offenbar glaube.

> „Dieser Bereich lässt sich“, schreibt Taylor, „als das Gebiet der offiziellen Sprache des Staats kennzeichnen, also jener Sprache, in der die Gesetzgebung, die behördlichen Verordnungen und die Gerichtsurteile formuliert werden müssen. Es liegt auf der Hand, dass ein im Parlament eingebrachter Gesetzesentwurf keine Begründungsklausel des folgenden Typs enthalten kann: ‚wohingegen die Bibel sagt, dass p’. Das Gleiche gilt für die Begründung eines vom Gerichtshof verkündeten Urteils.“ (Ebd.: 679)

Der Ausschluss religiöser Argumente habe allerdings mit der spezifischen Beschaffenheit der religiösen Sprache nichts zu tun. Denn es sei genauso unangebracht, wenn ein Gesetzentwurf die Klausel „…wohingegen Marx gezeigt hat, dass die Religion das Opium des Volkes ist“ enthielte oder die Klausel, „…wohingegen Kant gezeigt hat, dass es nichts ohne Einschränkung Gutes gibt außer dem guten Willen“. Der Grund dafür sei vielmehr die Neutralität des Staates, die Taylor wohl als eine „wesentliche Implikation des Gleichheitsprinzips“ betrachtet. Der demokratische Staat könne weder christlich noch muslimisch noch jüdisch sein. Aus dem gleichen Grund sollte er allerdings auch weder marxistisch noch kantianisch oder utilitaristisch sein. Freilich werde der demokratische Staat letztlich Gesetze beschließen, die die tatsächlichen Überzeugungen seiner Bürger widerspiegeln, die ihrerseits Christen, Muslime etc. sind. Gleichwohl dürften die Entscheidungen nicht so formuliert werden, dass einer bestimmten weltanschaulich-religiösen Position besondere Anerkennung zuteil wird. Die Grenzen seien zwar schwer zu ziehen, und sie müssten stets von Neuem gezogen werden. Aber diese Schwierigkeit liege nun einmal in der Natur des Unterfangens, das man den modernen säkularen Staat nenne. Darüber könne auch die gebetsmühlenartige Beschwörung von Zauberformeln wie der „Trennwand“ in den USA oder der Laïcité durch „Hyperrepublikaner“ in Frank-

reich und die damit einhergehende „Fetischisierung überkommener säkularer Ordnungen“ nicht hinwegtäuschen (Taylor 2012: 62, 65). Im Gegenteil: diese Fetischisierung der säkularen Ordnung sei gefährlich, weil sie jegliche offene und konstruktive Diskussion im Keim ersticke und den Blick auf die wirklichen Dilemmata im religionspolitischen Feld verstelle. Stattdessen gelte es, die Vielfalt der politischen Prinzipien und Ziele aus dem Schatten der religionspolitischen Zauberformeln zu befreien und wieder stärker ins Blickfeld zu rücken; Taylor zählt zu diesen etwa die Gleichheit aller Glaubensrichtungen und Weltanschauungen, die Gewährleistung eines „Maximums an Gewissens- und Religionsfreiheit“ und die Notwendigkeit eines friedlichen bzw. harmonischen Zusammenlebens. Dabei ist es ihm natürlich bewusst, dass diese Normen und Ziele in Konflikt miteinander geraten können und deshalb im Einzelnen gegeneinander abgewogen werden müssen (ebd.: 54). Analog dazu verabschiedet Taylor die Vernunft als verbindliche Instanz der Legitimation religionspolitischer Herrschaft in der Demokratie, weil es schlicht keine „zeitlosen Prinzipien“ gäbe, die sich durch bloße Vernunft bestimmen ließen, „jedenfalls nicht in der für ein empirisches politisches System nötigen Detailliertheit“. Bemerkenswerterweise werden aber auch religiöse Wahrheitsansprüche als Legitimationskriterium nicht geltend gemacht, obwohl ihm bewusst ist, dass „im Christentum die Abgrenzung eines säkularen Bereiches stets vor allem theologische Gründe“ hatte (Taylor 1996: 219). Taylor stellt explizit fest, dass „eine von Vielfalt geprägte Demokratie nicht mehr auf eine Zivilreligion oder auch Gegenreligion zurückgreifen“ könne, ohne ihre Prinzipien zu verraten (Taylor 2013: 73). Es ist denn auch keineswegs ausgemacht, dass Habermas in der Annahme richtig geht, Taylor halte letztlich am traditionellen Standpunkt der politischen Theologie fest, um von dort aus die Errungenschaften der liberalen Demokratie anzuzweifeln. Hingegen besteht kein Zweifel daran, dass Taylor als Katholik und Kommunitarist der Religion allgemein wohlgesonnen ist und daran interessiert ist, ihr in der Demokratie möglichst größere Räume zur Entfaltung zu verschaffen.

Die damit angedeutete Spannung löst sich auf, wenn wir eine Unterscheidung berücksichtigen, die Taylor in einem älteren Aufsatz, in dem er die normativen Grundlagen des säkularen demokratischen Staates näher betrachtet, getroffen hat (Taylor 1996). Die Bürger eines weltanschaulich-religiös pluralistischen Gemeinwesens müssten zwar, heißt es dort, die Menschenrechte und die Herrschaft des Gesetzes als verbindliche Grundlagen des demokratischen Staates anerkennen. Davon zu unterscheiden sei jedoch die Begründungsebene; im Hinblick auf die Frage, von welchen weltanschaulich-religiösen Standpunkten die demokratischen Grundsätze im Einzelnen gerechtfertigt werden, könne und müsse auch keine Einigkeit erzielt werden. Der Kantianer werde das Recht des Menschen auf Leben und Freiheit begründen, indem er auf die Würde vernünftiger und handlungsfähiger Wesen hinweist. Der Utilitarist werde von der Notwendigkeit sprechen, Lebewesen, die Freude und Leid empfinden können, so zu behandeln, dass die Freude maximiert und

das Leid minimiert wird. Der Christ werde sagen, die Menschen seien nach dem Bilde Gottes geschaffen. Damit schließt Taylor direkt an die von John Rawls entwickelte Konzeption eines „overlapping consensus" an (Rawls 1998: 219). Der „übergreifende Konsens" besteht darin, dass die Bürger sich jeweils von ihren weltanschaulich-religiösen Standpunkten aus auf die demokratische Ethik des Zusammenlebens einlassen und verpflichten. Im Gegensatz zu Rawls ist Taylor allerdings der Auffassung, dass die Gründe für die Zustimmung der übergreifenden politischen Ethik nicht dieselben sein müssen; entscheidend sei, dass die Bürger überhaupt zustimmen. Selbst im Bezug auf das „Herzstück des Säkularismus", nämlich der Trennung von Staat und Kirche, werde es nicht möglich sein, nur eine einzige Hintergrundtheorie anzuwenden. Taylor schreibt:

> „Gewiß: bereits die Grundsätze der Unparteilichkeit des Staates bzw. der Inklusion von Mitgliedern aller Glaubensgemeinschaften erfordern irgendeine Form des Abstandes zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Aber es gibt mehr als nur eine Formel, die diese Anforderung erfüllt. Die völlige Trennung aller staatlichen Behörden von jeglicher religiösen Institution ist ein denkbares Muster, aber keineswegs das einzige. Man kann sich dafür entscheiden, dass die ‚Trennung' bereits die Subventionierung konfessioneller Schulen aus Steuergeldern verbietet; aber die beste Lösung könnte auch darin bestehen, möglichst vieler solcher Schulen auf einer fairen, keine Konfession bevorzugenden Grundlage zu unterstützen. Auf einer dieser Formeln als der einzigen mit liberalen Prinzipien konsistenten Lösung zu beharren bedeutete ja gerade, eine einzige Hintergrund-Rechtfertigung als höchste und universell bindende anzusehen. Doch damit würde ja gerade das entscheidende Moment des *übergreifenden* Konsenses verfehlt. Die USA sind leider ein unglückliches Beispiel dafür." (Taylor 1996: 244, Herv. i.O.)

Taylor plädiert für die religionspolitische Konzeption eines überlappenden Konsenses in Ermangelung eines Besseren. Der Säkularismus des *overlapping consensus* sei im Grunde die einzige Form, die den multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften von heute zu Gebote stünde. Andere religionspolitische Lösungswege, die in der Geschichte des Westens mannigfach erprobt worden seien, seien heute angesichts des fortgeschrittenen weltanschaulich-religiösen Pluralismus nicht gangbar. So könne das gesellschaftliche Zusammenleben in einer Demokratie weder auf der Grundlage eines überkonfessionellen gemeinsamen Nenners noch einer unabhängigen weltlichen politischen Ethik geregelt werden; beide Lösungen würden von bestimmten Teilen der Gesellschaft als nicht unparteiisch wahrgenommen werden und Konflikte heraufbeschwören. Auch der Säkularismus des überlappenden Konsenses werde Konflikten neuer Art ausgesetzt sein – vielleicht gar einer Vervielfältigung bislang seltener oder ungewohnter Konfliktmuster wie im Fall der Abtreibungsfrage. Schließlich könne sich eine politische Ethik ebenso wenig selbst interpretieren wie eine Charta verbriefter Rechte; spätestens bei der konkreten Anwen-

dung der einzelnen Normen und Rechte würden die Unterschiede entlang der weltanschaulich-religiösen Grenzen (wieder) hervorbrechen, weil diese ihre Bedeutung nicht unwesentlich von umfassenden Vorstellungen und Lehren des Guten erhalten. Da aber in der modernen Demokratie keine Alternative zum Säkularismus bestünde, bliebe uns nichts anderes übrig, als diesen in seiner einzig verfügbaren Form zum Erfolg zu führen. Damit dies gelingt, sei nicht weniger als ein Wandel in der Gesinnung der Bürger demokratischer Gemeinwesen erforderlich, der sie „wegführt von einem hoch aufgeladenen Moralismus, der sich nur mit der einzig richtigen und aus unwiderlegbaren Letztbegründungsprinzipien gewonnenen Antworten zufriedengibt" (ebd.: 245).

Wenn man bedenkt, dass Anhängern der (zumal monotheistischen) Religionen diese moralisch aufgeladene Haltung gewissermaßen von Haus aus eigen ist, von der aus sie nicht selten den Weg zu einzig richtigen Antworten auf Fragen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens finden, wird deutlich, dass auch Taylor letztlich an der religionspolitischen Strategie festhält, den Einzug und die Freigabe religiöser – oder umfassender: „unwiderlegbarer" – absoluter Wahrheitsansprüche in den demokratischen Prozess möglichst zu begrenzen. Zwar kritisiert Taylor die religionspolitische Trennungskonzeption von Rawls oder Habermas aufgrund der ihr zugrunde liegenden Annahme, dass die Legitimationsgrundlage des demokratischen Staates letztlich allein Sache der vernünftigen Einsicht sein müsse und die Religion dazu nicht gehören dürfe, weil sie eher „Ansichtsache" ist. Doch der Philosoph selbst scheint letztlich dem Ergebnis seiner Erkundungen, der Überzeugung nämlich, dass es weder einen politischen noch einen erkenntnistheoretischen Grund gibt, weshalb man der Religion mit mehr Argwohn begegnen sollte, nicht ganz über den Weg zu trauen. Auch wenn aus den Ausführungen Taylors nicht deutlich hervorgeht, womit er die Säkularität des demokratischen Staates genau begründet, lässt die wiederholte Rede von Gefahren und Konflikten aufhorchen: sie legt die Vermutung nahe, dass auch er sich bei der Rechtfertigung der (wenn auch stellenweise porösen) Trennung von Staat und Kirche, Religion und Politik von der Sorge leiten lässt, dass religiöse Überzeugungen und Argumente nicht kompromissfähig und daher einem friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben eher abkömmlich seien. Mit anderen Worten: die Forderung nach einer Trennung von Religion und (demokratischer) Politik scheint ihre Plausibilität auch bei Charles Taylor durch historisches Erfahrungswissen über religiöse Konflikte und ihre (verheerenden) politischen Folgen in der westeuropäischen Geschichte zu beziehen. Dies nimmt insofern kein Wunder, als Taylor gleich zu Beginn seiner Ausführungen den „Ausgangspunkt des abendländischen Säkularismus" in den Religionskriegen der frühen Neuzeit verortet – oder vielmehr, wie er präzisiert, „in dem durch Kriegsmüdigkeit und Entsetzen ausgelösten Bestreben, einen Ausweg aus diesen Kämpfen zu finden" (ebd.: 219). Das Bedürfnis nach einem friedlichen Zusammenleben der Christen unterschiedlicher Konfession habe in der Praxis erfordert, dass der öffentliche Bereich

durch bestimmte Normen oder Abmachungen geregelt werden musste, die unabhängig von der Religionszugehörigkeit waren. Die von Habermas behauptete epistemische Kluft zwischen Glauben und Vernunft, Religion und säkularer Politik, lässt sich wohl nur verstehen vor dem Hintergrund der europäischen religionspolitischen Konfliktgeschichte; die „Machtergreifung" der säkularen Vernunft erfolgte mithilfe der modernen Wissenschaften und der Philosophie als Antwort auf die Bellizität des Christentums. Und daraus erwuchs später im Zeitalter der Aufklärung der allgemeine Vorwurf der „Irrationalität" an die Religion. Habermas selbst spricht neuerdings davon, dass die demokratischen Verfassungsrevolutionen – in Frankreich radikaler als in den USA – die jahrtausendealte Klammer um Heil und Herrschaft aufgebrochen und „die legitimierende Autorität von Gott auf die menschliche Vernunft umgepolt" hätten, so dass der Appell an ein natürliches, allen Menschen gemeinsames Vermögen genügen konnte, um auch ein konfessionell gespaltenes Gemeinwesen über die Grenzen einzelner Religionsgemeinschaften hinweg zusammenzuhalten (Habermas 2013: 295).

2. Das pragmatische Friedensargument

Damit haben wir bereits das Argument berührt, wonach die Trennung von Religion und Politik die Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege im Europa der frühen Neuzeit gewesen sei. José Casanova spricht in kritischer Absicht von einem europäischen „Basisnarrativ der modernen Trennung von Religion und Politik", das die folgende schematische Struktur aufweise:

> „Es gab einmal im mittelalterlichen Europa, wie es für vormoderne Gesellschaften typisch ist, eine Fusion von Religion und Politik. Doch diese Fusion führte unter den neuen Bedingungen religiöser Diversität, extremistischen Sektierertums und einem von der protestantischen Reformation hervorgerufenen Konflikt zu den scheußlichen, brutalen und langanhaltenden Religionskriegen der frühen Neuzeit, die die europäischen Gesellschaften in Schutt und Asche legten. Die Säkularisierung des Staates war die gelungene Antwort auf diese Katastrophenerfahrung, welche sich offenbar in das kollektive Gedächtnis europäischer Gesellschaften unauslöschlich eingeprägt hat. Die Aufklärung tat ein Übriges. Moderne Europäer lernten, Religion, Politik und Wissenschaft zu trennen. Vor allem aber lernten sie, die religiösen Leidenschaften zu zähmen und obskurantistischen Fanatismus abzubauen, indem man die Religion in eine abgeschirmte, private Sphäre verbannte und gleichzeitig eine offene, liberale und säkulare öffentliche Sphäre zu etablieren, in der freie Meinungsäußerung und öffentliche Vernunft dominieren." (Casanova 2009: 8)

Doch verdanke sich diese große „Erzählung" nicht einer an Fakten orientierten historischen Rekonstruktion des Gewesenen, sondern sei ein „historischer Mythos". Denn:

„Die Glaubenskriege im frühmodernen Europa und speziell der Dreißigjährige Krieg (1618-1648) haben nicht – zumindest nicht unmittelbar – den säkularen, sondern den konfessionellen Staat hervorgebracht. Das Prinzip *cuius regio eius religio*, erstmals eingeführt beim Augsburger Religionsfrieden und im Westfälischen Frieden wiederholt, ist nicht das prägende Prinzip des modernen säkularen demokratischen Staates, sondern vielmehr das des modernen, konfessionellen, absolutistischen Territorialstaates. Nirgendwo in Europa führten religiöse Konflikte zur Säkularisierung, sondern vielmehr zur Konfessionalisierung des Staates und zur Territorialisierung von Religionen und Völkern.“ (Ebd.: 10, Herv. i.O.).

Tatsächlich haben wir bereits im ersten historischen Teil der vorliegenden Arbeit gesehen, dass die Antwort auf die blutigen Folgen der Glaubensspaltung in Deutschland und Frankreich keineswegs nur in einer Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche bestand, sondern vielerorts ein komplexes religionspolitisches Arrangement war, das Säkularisierung und Konfessionalisierung in unterschiedlicher „Dosierung“ miteinander kombinierte.

Analog dazu haben auch politische Denker, wie wir im zweiten ideengeschichtlichen Teil gesehen haben, die Bündelung der religiösen und politischen Macht in den Händen des weltlichen Souveräns als eine unabdingbare Voraussetzung des irdischen Friedens betrachtet – von Hobbes über Spinoza bis Rousseau; sie betrachteten im Schatten der konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert die Wahrheits- und Herrschaftsansprüche des Christentums und später der monotheistischen Religionen überhaupt als Ursache unheilvoller Konflikte, die durch politische Vorkehrungen gezähmt werden mussten. Bereits im späten Mittelalter hatte Marsilius von Padua in seinem 1324 erschienenen Werk „Defensor Pacis“ den bürgerlichen Frieden (civilis pax) gegen den Papst als größten Unruhestifter auf Erden verteidigt; den Papst mit seinem Anspruch auf politisch-theologische Vollgewalt (plenitudo potestatis) bezeichnete Marsilius als „verderbliche Pest“, die jedem Glück der Ruhe todfeind sei und damit die Reiche der gläubigen Christen in der Welt auf das Schwerste vergifte; er halte es deshalb „für das Allernotwendigste“, sie zurückzuwerfen und möglichst mit der Wurzel auszureißen (Padua 1971: 96). Marsilius bestreitet mit Nachdruck, dass aus den Evangelien politische Rechtsbefugnis bzw. Herrschaftsrechte der Bischöfe und Priester abgeleitet werden könnten; insbesondere der Anspruch des Papstes auf geistlich-weltliche Vollmacht wird als eine Usurpation und „offenbare Lüge“ angeprangert. Kein Geringerer als Christus wird zum Zeugen angerufen:

„Christus hat aber auch das Amt der Priester oder Bischöfe von dem der Herrscher getrennt, während er doch die Möglichkeit gehabt hätte, wenn er gewollt hätte, selbst die Tätigkeit eines Herrschers und das Amt eines Priesters auszuüben und anzuordnen, die Apostel sollten dasselbe in ähnlicher Weise tun. Aber das hat er nicht gewollt, vielmehr in der Meinung, so sei es am zweckmäßigsten, wollte er, der alles schlechthin aufs beste geordnet hat, daß diese

Ämter nach Person und Wesensart unterschieden werden sollten. Weil nämlich Christus gekommen war, Niedrigkeit und Verachtung dieser Welt zu lehren als Weg, das ewige Heil zu verdienen, und zwar um Niedrigkeit und Verachtung der Welt und der zeitlichen Dinge zuerst durch sein Vorbild und dann durch sein Wort zu lehren […]" (ebd.: 134)

Dem Priesterstand wird die Aufgabe zugedacht, Menschen zu erziehen und darüber zu belehren, was nötig sei, um in der künftigen Welt das ewige Heil zu erlangen (ebd.: 25); sie seien „Ärzte der Seelen", nicht des politischen Körpers (ebd.: 130). Marsilius redet letztlich einer Vorrangstellung der weltlichen politischen Herrschaft das Wort. Die Aufgabe der politischen Ordnung sei es, den Bürgern ein „gutes" und „glückliches" Leben in Frieden und Sicherheit in der hiesigen Welt zu ermöglichen. Auch wenn der irdische Frieden bei Marsilius keine heilsgeschichtliche Größe mehr ist wie bei Augustinus, ist er immerhin noch das höchste Gut auf Erden, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Staatsbürger ohne ihn „auf die ewige Seligkeit schlecht vorbereitet" wäre (ebd.: 190).

Im Schatten der konfessionellen Bürgerkriege in England konnte später Thomas Hobbes an den Lösungsansatz von Marsilius von Padua anknüpfen. Denn das religionspolitische Problem wurde ja in der Zwischenzeit keineswegs „gelöst"; im Gegenteil, er hatte sich sogar infolge der Reformation verschärft. In seiner Rede auf dem Reichstag zu Worms am 18. April 1521 bemerkte Martin Luther, er sei wegen „meiner Lehre in der Welt entstandenen Gefahren, Zwietracht und Streitigkeiten" ernst und streng ermahnt worden. Für ihn selbst sei es allerdings der „allererfreulichste Anblick", wenn er sehe, dass um Gottes willen Eifer und Streit entstünden. Denn Gott sei schließlich nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert; und den Menschen mit seinem Vater zu entzweien, sei seine erklärte Absicht. In dem Hauptwerk von Thomas Hobbes aus dem Jahr 1651 heißt es:

„Der häufigste Vorwand für Aufstand und Bürgerkrieg ergab sich in christlichen Staaten lange Zeit aus einer immer noch nicht zureichend gelösten Schwierigkeit, nämlich wie man gleichzeitig Gott und den Menschen gehorchen könne, wenn sich ihre Befehle widersprechen. Es ist zur Genüge bekannt, daß ein Mensch, der zwei widersprüchliche Befehle erhält und weiß, daß der eine von Gott stammt, diesem gehorchen muß und nicht dem anderen, sogar wenn es sich dabei um den Befehl seines gesetzlichen Souveräns (ob Monarch oder souveräne Versammlung) oder seines Vaters handelt." (Hobbes 1984: 446).

Ein Jahrhundert später erblickt auch Jean-Jacques Rousseau in den Wahrheitsansprüchen der christlichen Religion grundsätzlich eine politische Gefahr für den Frieden in der hiesigen Welt. Das Christentum habe durch die Vorstellung eines Königreichs von einer anderen Welt einen „ perpétuel conflict de jurisdiction " verursacht, der in den christlichen Staaten die Möglichkeit einer guten Ordnung zunichte gemacht habe; man wisse nicht mehr, ob man dem weltlichen Herrn oder

dem Priester Gehorsam schulde. Es sei unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig und verdammt halte; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestrafe. Infolge dessen gebe es nur zwei Möglichkeiten, der Herausforderung durch Andersgläubige zu begegnen: entweder man bekehre, oder man verfolge sie. Allein diese Sichtweise zeigt deutlich, dass auch noch Rousseau die Religion im Erfahrungshorizont der konfessionellen Bürgerkriege betrachtete; schließlich bewegte sich die politische Haltung der absoluten Monarchie in Frankreich gegenüber den Protestanten nach der Widerrufung des *Ediktes von Nantes* im Jahr 1685 tatsächlich zwischen Verfolgung und Zwangsbekehrung. Der Ursprung der religionspolitischen Konflikte wird von Rousseau letztlich in den absoluten Wahrheitsansprüchen der monotheistischen Religion erblickt, auch wenn er gelegentlich die Bedeutung politischer Machtkämpfe betont. In dem Brief an Christoph de Beaumont heißt es: „Untersuchen Sie alle vorigen Kriege, welche man Religionskriege nennt, und Sie werden nicht einen finden, welcher seinen Ursprung nicht am Hof oder in dem Interesse der Großen gehabt hätte. Kabinettsintrigen brachten die öffentlichen Angelegenheiten in Verwirrung, und nachher wiegelten die Oberhäupter im Namen Gottes das Volk auf.“ (Rousseau 1978: 558, Bd. I). Und einige Seiten zuvor schreibt er: „Die christliche Liebe mordet nicht. Die Liebe zum Nächsten treibt uns nicht, ihn zu erwürgen. Der Eifer für das Wohl der Menschheit ist also nicht die Ursache der Verfolgungen, sondern die Eigenliebe und der Stolz. Je weniger ein Gottesdienst vernünftig ist, desto mehr sucht man ihn durch Gewalt zu befestigen.“ (Ebd.: 548). An anderer Stelle spricht Rousseau von „abscheulichen Lehren, welche zum Verbrechen, zum Mord verleiten und Fanatiker hervorbringen“ und gibt zu bedenken, dass Frankreich nicht mit so viel Blut überschwemmt worden wäre, wenn das Land sich zu der „reinen und einfachen Religion des savoyischen Vikars“ bekannt hätte, welche Gott fürchten und die Menschen lieben lehre (ebd.: 564). In Übereinstimmung mit anderen Denkern der Aufklärung wie David Hume oder Voltaire behauptet Rousseau schließlich, im Heidentum habe es im Gegensatz zum Christentum keine Religionskriege gegeben (Rousseau 1964: 282). Und der Grund hierfür sei, dass die Götter aufeinander nicht eifersüchtig gewesen seien und kein Staat zwischen seinen Göttern und seinen Gesetzen unterschieden habe. Da Rousseau davon ausgeht, dass es nach der reformatorischen Spaltung des Christentums in verschiedene Konfessionen keine Staatsreligion mehr geben kann, jedenfalls nicht ohne Gewalt und Zwang, versucht auch er, durch selektive Vergegenwärtigung der christlichen Tradition die Deutungshoheit über die Wahrheits- und Erlösungsbotschaft ein Stück weit an sich zu reißen, um Toleranz und innerweltlichen Frieden zu ermöglichen.

Die im langen Schatten der konfessionellen Bürgerkriege getroffene Einschätzung Rousseaus, dass es im Heidentum keine Religionskriege gegeben habe und die Wahrheitsansprüche der monotheistischen Religionen als solche eine Gefahr für Frieden und Ordnung darstellten, hat sich im kulturellen Gedächtnis Europas tief eingegraben. In den letzten Jahren hat der bekannte Ägyptologe und Kulturtheoreti-

ker Jan Assmann diese These der europäischen Aufklärung reformuliert; während die polytheistischen Religionen intrinsisch friedfertig seien, seien dem Monotheismus durch die Unterscheidung zwischen „wahr" und „falsch" – er nennt sie nach ihrem jüdischen Urheber die „Mosaische Unterscheidung" – beträchtliche Gewaltpotentiale inhärent; die monotheistische Religion sei von Haus aus intolerant, weil sie auf der Grundlage der Mosaischen Unterscheidung eine Wahrheit verkünde, die sich nicht ergänzend neben andere Wahrheiten, sondern alle anderen traditionellen oder konkurrierenden Wahrheiten in den Bereich des Falschen stelle (Assmann 2003: 14). Nur die monotheistischen Religionen kennen „Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen". Der monotheistische Wahrheitsanspruch generiere die Unterscheidung von Juden und Heiden, Christen und Heiden, Christen und Juden, Muslimen und Ungläubigen, Rechtgläubigen und Häretikern; und die damit notwendig einhergehende Unterscheidung von Freund und Feind habe sich über Jahrhunderte hin „in einem Unmaß von Gewalt und Blutvergießen" manifestiert. Dies bedeute allerdings nicht, dass die Gewalt erst mit der Mosaischen Unterscheidung in die Welt gekommen sei oder die polytheistischen Völker weniger gewalttätig miteinander umgingen; es bedeute nur, dass „die politische Gewalt nicht theologisch begründet wurde, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass es bei der Unterwerfung der anderen Völker um die Bekehrung einer als falsch angesehenen Religion ginge" (ebd.: 32). Anstatt die den Heiligen Schriften der drei monotheistischen Religionen eingeschriebene Semantik der Gewalt abzustreiten und sie zu Religionen einer „universalen Bruderliebe" zu verklären, sollten wir uns Gedanken darüber machen, wie wir das Gewaltpotential der Religionen in den Griff bekommen könnten. Am Ende eines Vortrags mit dem programmatischen Titel „Monotheismus und die Sprache der Gewalt" heißt es:

> „Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Die Sprache der Gewalt wird als eine Ressource im politischen Machtkampf missbraucht, um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewusstsein zu schüren. Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie auf ihre Ursprungssituation zurückführt. Es gilt, ihre Genese aufzudecken, um sie in ihrer Geltung einzuschränken." (Assmann 2006: 57)

Ob und inwiefern die Auseinandersetzung mit der Entstehungsgeschichte des Monotheismus tatsächlich geeignet ist, dessen Gewaltpotential zu zähmen, sei dahingestellt. Für unsere Fragestellung ist die Feststellung Assmanns weit bedeutender, der Monotheismus sei von Beginn an politische Theologie:

„Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte werden Gerechtigkeit, Gesetz und Freiheit zu Zentralthemen der Religion, d.h. zur alleinigen Sache Gottes erklärt, das gehört mit zu der revolutionären Innovation der Mosaischen Unterscheidung. Die falsche Religion gibt sich politisch zu erkennen, durch Unterdrückung, Willkür, Gesetzlosigkeit und Rechtlosigkeit. Der Monotheismus ist im Kern politische Theologie." (Assmann 2003: 66)

Der Hauptthese Assmanns, dass der Monotheismus auf der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion beruhe, haben Kritiker entgegen gehalten, der Monotheismus sei die Religion der Einheit und des Universalismus (ebd.: 29). Der Monotheismus ziehe keine Grenzen zwischen Menschen, im Gegenteil, er reiße sie ein; politisch brisante Unterscheidungen habe vielmehr der Polytheismus getroffen; jedes Volk, jeder Stamm, jede Stadt habe eigene Gottheiten verehrt. Auch der Behauptung, dem Monotheismus sei aufgrund seines emphatischen und ausgrenzenden Wahrheitsbegriffs Intoleranz und Gewaltsamkeit inhärent, wurde mannigfach widersprochen. So bemerkt etwa der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf, das Sinnpotential der monotheistischen Religion sei allgemein „sehr viel fluider, variationsfähiger und deutungsoffener, als Assmann im Modell der ‚mosaischen Unterscheidung' wahrzunehmen vermag" (Graf 2006a: 49). Und der Mediävist Michael Borgolte schreibt:

„Zwar waren das religiöse Bekenntnis, das der Eingottglaube verlangte, und die religiösen Gegensätze und Friktionen, die er provozierte, eine schier unerschöpfliche Quelle von Konflikten; der Monotheismus war mit seiner Kompromißlosigkeit aber auch eine unschätzbare Schule für die Wahrnehmung des anderen, die durchaus zur Akzeptanz führen konnte. Da Religion jeden Menschen betraf und Monotheismus jeden zur Entscheidung zwang, konnte auch jeder religiöse Verschiedenheit kennenlernen. Auch wo Christentum, Judentum und Islam nicht aufeinanderstießen und miteinander konkurrierten, ging es immer um den rechten Glauben; Schismen und Häresien sind die klarsten Manifestationen des Potentials an Differenz innerhalb einer orthodoxen Glaubenswelt, die Christen, Juden und Muslime teilten. Andererseits, und das wird häufig unterschätzt, führten religiöse Gegensätze keineswegs unweigerlich zu Auseinandersetzungen, ja mörderischen Vernichtungskämpfen." (Borgolte 2005: 147)

Gleichwohl hält sich in der allgemeinen Wahrnehmung europäischer Gesellschaften bis heute beharrlich der Verdacht, die Religionen seien eher eine Quelle von Gewalt und Konflikten denn von Frieden und Toleranz. So stellt der Religionssoziologe José Casanova auf der Grundlage empirischer Studien verblüfft fest, dass eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung der westeuropäischen Länder der Ansicht ist, die Religion sei intolerant und erzeuge Konflikte (Casanova 2009: 12). Diese negativen Ansichten über die Religion seien durchaus bemerkenswert, da sie unmöglich in der kollektiven historischen Erfahrung europäischer Gesellschaften im 20. Jahrhundert

oder im tatsächlichen personalen Erleben der meisten zeitgenössischen Europäer begründet sein könnten. Denn von keinem der schrecklichen Massaker des 20. Jahrhunderts, das in der Tat eines der gewalttätigsten und blutigsten Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte gewesen sein dürfte, könne man sagen, es sei durch religiösen Fanatismus oder religiöse Intoleranz verursacht worden: weder das sinnlose Gemetzel von Millionen junger Europäer in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges; noch die ungezählten Millionen von Opfern des bolschewistischen und kommunistischen Terrors durch Revolution, Bürgerkrieg, Kollektivierungskampagnen, Hungersnot und das Gulag; noch der unbegreiflichste Horror von allen, der Holocaust der Nazis und der globale Flächenbrand des Zweiten Weltkrieges, der in den Nuklearanschlägen gegen Hiroshima und Nagasaki gipfelte. Casanova konstatiert: „All diese schrecklichen Konflikte waren vielmehr das Produkt moderner, säkularer Ideologien.“ (Ebd.: 15). Gleichwohl bevorzugten die Europäer offenbar, die lästigen Erinnerungen an die säkularen ideologischen Konflikte der jüngsten Vergangenheit selektiv zu vergessen und stattdessen die längst verblasenen Erinnerungen an die Religionskriege des frühmodernen Europas wieder aufzurufen, um die religiösen Konflikte, die sie heute überall auf der Welt wuchern sehen und von denen sie sich mehr und mehr bedroht fühlen, zu verstehen. Die Europäer machten sich zu einfach, wenn sie die Konflikte relativ abstrakt der Religion zuschrieben, ohne die strukturellen Kontexte von moderner Staatsbildung, zwischenstaatlichen geopolitischen Konflikten, modernem Nationalismus und der politischen Mobilisierung ethno-kultureller und religiöser Identitäten angemessen zu berücksichtigen. Casanova vermutet jedenfalls, dass „die Funktion solch einer selektiven Erinnerung darin besteht, die Vorstellung von den fortschrittlichen Errungenschaften der säkularen westlichen Moderne zu sichern, indem sie eine sich selbst bestätigende Rechtfertigung für die säkulare Trennung von Religion und Politik als Bedingung für moderne liberale demokratische Politik, für globalen Frieden und den Schutz der individuell privatisierten Religionsfreiheit bietet“ (ebd.: 16).

In die gleiche Richtung zielt auch die Kritik des amerikanischen katholischen Theologen William T. Cavanaugh, der von einem „Mythos der religiösen Gewalt“ als integralen Bestandteil der „säkularen Ideologie“ der westlichen Moderne spricht. Cavanaugh schreibt:

> „What I call the ‚myth of religious violence’ is the idea that religion is a transhistorical and transcultural feature of human life, essentially distinct from ‚secular’ features such as politics and economics, which has a peculiarly dangerous inclination to promote violence. Religion must therefore be tamed by restricting its access to public power. The secular nation-state than appears as natural, corresponding to a universal and timeless truth about the inherent dangers of religion.“ (Cavanaugh 2009: 3)

Die Unterscheidung und Abgrenzung der „konfliktträchtigen“ Religion von friedlicher und „säkularer“ Politik sei letztlich eine „Operation“ der Macht; die Machtha-

ber würden dann gewissermaßen erst im Nachhinein „gute Gründe“ finden bzw. schaffen, um den Gegensatz zwischen Religion und Politik zu erhärten. Und zu diesen Gründen gehöre eben die vom modernen europäischen Nationalstaat forcierte Zuschreibung bzw. Zuordnung von Gewalt und Konflikt zu Religion und Frieden zu Politik. Dabei sieht natürlich auch der Theologe, dass die Religion in der Geschichte und Gegenwart vielfach und massiv zur Legitimation von Gewalt und Terror herangezogen wurde und wird; doch bestreitet er vehement, dass die Religion als solche politisch gefährlicher ist als säkulare Ideologien und Weltanschauungen. Gefährlich sei vielmehr der Mythos von der religiösen Gewalt, weil er nicht nur das Gewaltmonopol des säkularen Nationalstaates und den Ausschluss der Religion aus der Politik rechtfertige, sondern auch nach außen gegen religiöse bzw. fundamentalistische Gruppierungen und Akteure relativ pauschal Gewalt legitimiere, um nicht zuletzt die eigene politische Verantwortung an der Entstehung der Gewalt zu kaschieren (ebd.: 226). Die Gläubigen von vornherein unter Generalverdacht zu stellen, sei nicht nur ungerecht, sondern auch kontraproduktiv; dadurch werde die Wahrnehmung gesellschaftspolitischer Realitäten verzerrt und man schaffe sich auch dort Feinde, wo eigentlich keine seien. Die interessante Frage sei doch letztlich, unter welchen politischen Bedingungen sowohl säkulare als auch religiöse Akteure Gewalt erzeugten.

Gleichwohl dürfte die Begründung der liberalen Trennung von Religion und Politik durch das pragmatische Friedensargument bzw. die Angst vor der politischen Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche heute sowohl im westlichen Erfahrungsraum als auch außerhalb dessen am verbreitetsten und wirksamsten sein. William T. Cavanaugh geht in seiner Kritik des „Mythos der religiösen Gewalt“ vor allem auf die politische Theorie der Aufklärung ein, weil sie die Annahme von der Gewalt- und Konfliktträchtigkeit der (monotheistischen) Religion zu einem wirkmächtigen Narrativ fortgesponnen und verdichtet hat (ebd.: 124 ff.). Er nennt in diesem Zusammenhang eine Reihe berühmter politischer Denker beim Namen, denen wir im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit mehrfach begegnet sind: Hobbes, Spinoza, Locke, Voltaire und Rousseau. Ein Blick auf die politische Theorie der Gegenwart würde zeigen, dass das Narrativ von der Konflikt- und Gewaltträchtigkeit der Religion in der Diskussion über die demokratische Legitimität der religionspolitischen Ordnung weiterhin wirkmächtig ist. Es sei im Folgenden erlaubt, dies anhand einiger namhafter zeitgenössischer politischer Theoretiker zu veranschaulichen.

Auf die Position von Jürgen Habermas und Charles Taylor sind wir bereits oben eingegangen. Es sei hier lediglich daran erinnert, dass sowohl Habermas als auch Taylor die Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat auch durch historisches Erfahrungswissen über die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche und Heilsgüter rechtfertigen. Habermas konstatiert etwa: „Die Säkularisierung der Staatsgewalt war die angemessene Antwort auf die Konfessionskriege der Frühen Neuzeit.“ (Habermas 2012: 315). An

anderer Stelle zeigt er sich davon überzeugt, dass die Konflikte um religiöse Heilsgüter sich nicht für Kompromisse eigneten, weil sie sich durch den „Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten […] von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung“ entzögen, denen sich andere ethische Weltanschauungen aussetzen (Habermas 2005: 135, Herv. i.O.). Die konkurrierenden Heilsgüter, an denen sich existenzielle Wertkonflikte zwischen Glaubensgemeinschaften entzündeten, müssten durch „Entpolitisierung“ entschärft werden. Und Kompromisse seien nur möglich, wenn alle Bürger dieselben Kategorien teilbarer Grundgüter wie Geld, Sicherheit oder arbeitsfreier Zeit erstrebten. Es sei nur vor dem Hintergrund eines gemeinsam unterstellten Konsenses über Abstimmungsverfahren und Verfassungsgrundsätze möglich, religiöse Gegensätze zu überwinden. Eine ähnliche Argumentationsstrategie findet sich auch bei Charles Taylor, der zwar im Unterschied zu Habermas das philosophisch-epistemische Argument zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik ablehnt, aber in Übereinstimmung mit ihm den „Ausgangspunkt des abendländischen Säkularismus“ in den Religionskriegen der frühen Neuzeit verortet – oder vielmehr, wie er präzisiert, „in dem durch Kriegsmüdigkeit und Entsetzen ausgelösten Bestreben, einen Ausweg aus diesen Kämpfen zu finden“ (Taylor 1996: 219).

Auch John Rawls hat den historischen Ursprung des politischen Liberalismus in den lang anhaltenden Auseinandersetzungen über religiöse Wahrheit und Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert verortet und dabei die nachhaltige Bedeutung des Faktums der religiösen Spaltung im Gefolge der Reformation für die Durchsetzung der Religionsfreiheit hervorgehoben (Rawls 1998: 21). Rawls schreibt in der Einleitung seines reiferen Werks „Politischer Liberalismus“ aus dem Jahr 1993:

> „In der Tat bestand der Erfolg des liberalen Konstitutionalismus in der Entdeckung einer neuen sozialen Möglichkeit: der Möglichkeit einer einigermaßen harmonischen und stabilen pluralistischen Gesellschaft. Man konnte vor der erfolgreichen und friedlichen Praxis gegenseitiger Toleranz nicht wissen, dass es diese Möglichkeit überhaupt gab. Es lag näher, zu glauben, wie es die jahrhundertelange Praxis der Intoleranz zu bestätigen schien, dass soziale Einheit und Eintracht eine Übereinstimmung über eine umfassende religiöse, philosophische oder moralische Lehre voraussetzt. Intoleranz wurde als eine Bedingung sozialer Ordnung und Stabilität akzeptiert. Als diese Überzeugung an Kraft verlor, wurde der Weg für liberale Institutionen frei.“ (Ebd.: 22)

Erst vor diesem historischen Erfahrungshintergrund wird verständlich, dass der Philosoph die Denkfigur des „überlappenden Konsenses“ über die gerechte und faire Ausgestaltung einer demokratischen Ordnung explizit als eine politische Strategie der Konfliktvermeidung und Stabilitätssicherung begründet. Die Frage danach etwa, wo die „Mauer zwischen Kirche und Staat“ errichtet werden sollte oder ob Atomwaffen gebraucht werden dürften, könnten zwar aus der Politik nicht ausge-

schlossen werden. „Indem wir jedoch umfassende Lehren vermeiden“, schreibt Rawls, „versuchen wir die tiefsten religiösen und philosophischen Kontroversen zu umgehen, um zumindest hoffen zu können, eine Basis für einen stabilen übergreifenden Konsens zu finden.“ (Ebd.: 242). Auf den Einwand, bestimmte Fragen seien so grundlegend, dass die (einzig) richtige Antwort auf sie politische Unruhen bis hin zum Bürgerkrieg rechtfertige, wenn etwa nichts weniger als die religiöse Erlösung eines Menschen oder gar eines ganzen Volkes davon abhinge, antwortet Rawls immerhin mit entwaffnender Ehrlichkeit: „An diesem Punkt werden wir dies explizit oder implizit bestreiten müssen und damit genau das tun, was wir vermeiden zu können hofften.“ (Ebd.). Im Hinblick auf die konfessionellen Auseinandersetzungen im Europa der frühen Neuzeit schreibt Rawls:

„Die Religionen der Modernen waren die Erlösungsreligionen des Christentums, die als Katholizismus und Protestantismus während der Reformation im Widerstreit lagen; beide enthielten bereits eine Lehre des Guten: der Erlösung. Da sie jedoch auf den im Widerstreit befindlichen Autoritäten der Kirche und der Bibel beruhten, gab es keine Lösung, weil die konkurrierenden transzendenten Elemente keinen Kompromiß zuließen. Der tödliche Kampf kann nur durch äußere Umstände und Erschöpfung der Kräfte beruhigt werden – oder durch gleiche Gewissens- und Gedankenfreiheit.“ (Ebd.: 37)

Dass die Gewährleistung der gleichen Gewissens- und Religionsfreiheit, an die Rawls allzu optimistisch die Hoffnung auf einen übergreifenden Verfassungskonsens knüpft, das Konflikt- und Gewaltpotential religiöser Gruppierungen in den Griff bekommen kann, ist keineswegs ausgemacht, zumal die heutigen demokratischen Gesellschaften eine größere weltanschaulich-religiöse Vielfalt beherbergen. Und das Warten auf „die Erschöpfung der Kräfte“ in religiös aufgeladenen Konflikten geht stets mit einem allzu hohen Preis einher, als dass es eine ernstzunehmende Lösungsstrategie sein könnte. Daher stellt sich die Frage, ob der demokratische Staat nicht die Deutungshoheit über die religiöse Wahrheitsbotschaft ein Stück weit an sich reißen müsste, indem er etwa durch theologisches Expertenwissen und die davon zu erwartende Rationalisierung den politischen „Überschuss“ religiöser Kräfte „neutralisiert“ und zähmt. In den letzten Jahren hat Deutschland just aus diesem Grund im Rahmen der Islam-Konferenz Vorbereitungen getroffen, um islamische Theologie an den Universitäten einzurichten und islamischen Religionsunterricht an Schulen einzuführen. Auch in Frankreich waren die Versuche, den Islam zu institutionalisieren, in erster Linie von sicherheitspolitischen Erwägungen getragen. Die Republik versucht zu verhindern, dass die Glaubensenergien des Islams in den Händen radikaler Einzelner oder von Gruppierungen im Fadenkreuz internationaler Konflikte zum politischen Zündstoff verkommen. Diese staatlichen Interventionen zeigen, dass eine strikte Trennung zwischen Religion und Politik als Bedingung der Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens an Grenzen stößt.

Ob Rawls solche Interventionen auf dem religionspolitischen Feld gutgeheißen hätte, sei dahingestellt; wahrscheinlich ist aber, dass er sie als Grenzüberschreitungen kritisiert hätte, wenn wir bedenken, dass er sich in seiner abstrakt-philosophischen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik an den Gegebenheiten der Vereinigten Staaten von Amerika orientiert. Im Ergebnis rechtfertigt jedenfalls auch Rawls die Trennung von Religion und Politik durch mehrere Argumente, die eng miteinander verflochten sind; erstens die Konflikt- und Gewaltträchtigkeit bzw. Kompromissunfähigkeit religiöser Wahrheitsansprüche; zweitens die genuin theologische bzw. protestantische Überzeugung, wonach die Verflechtung der Religion mit der Politik die Religion korrumpiert und verunreinigt; und drittens schließlich das normativ-menschenrechtliche Argument von der gleichen Gewissens- und Religionsfreiheit aller Bürger. Diese Argumente werden gewissermaßen gebündelt und „aufgehoben" in seiner grundlegenden Überzeugung, dass allein die Vernunft den Menschen einen gemeinsamen Boden zum gerechten und friedlichen Zusammenleben bereitstellen kann, weil ihre Erwartungen und Forderungen im Gegensatz zu den religiös-weltanschaulichen allen zugänglich und daher zustimmungsfähig sind.

Eine ähnlich vielschichtige Argumentation bemüht – um noch einen anderen namhaften politischen Denker zu nennen – Michael Walzer in seinem Plädoyer zugunsten der Trennung von Religion und Politik (Walzer 1998). Seine Überlegungen verdienen besondere Beachtung, nicht nur, weil Walzer ein profunder Kenner der komplexen Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik ist, sondern, weil er in seiner Analyse kritische Einwände gegen die Trennung berücksichtigt. In der Beschreibung und Begründung der Trennung orientiert sich auch Walzer an den religionspolitischen Verhältnissen der USA. Demnach besteht eine Trennung von Religion und Politik, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: zunächst müssten Staat und Religionen institutionell geschieden sein. Der Staat müsse ein wirksames Gewaltmonopol innehaben, und die Religionsgemeinschaften dürften daran überhaupt keinen Anteil haben. Selbst wenn ihre Mitglieder davon überzeugt seien, in Gottes Wahrheit zu leben, seien sie freiwillige Assoziationen und als solche dürfe keine von ihnen staatliche Hilfe beanspruchen. Der Staat müsse sowohl gegenüber allen Religionen als auch zwischen religiösen und nichtreligiösen Gruppen eine neutrale Haltung einnehmen. Dies verbiete von vornherein kirchliche oder religiöse Gerichte mit offizieller Rechtsprechung, jegliche Privilegierung – sei es auch der Mehrheitsreligionen – und Diskriminierung der religiösen oder nicht religiösen Gruppen in der Minderheit, ferner die Verwendung von öffentlichen Steuergeldern zur Unterstützung jedweden religiösen Anliegens, insbesondere auch die Finanzierung von konfessionellen Schulen (ebd.: 295). Sodann erfordere das Prinzip der Trennung, dass die öffentlichen Zeremonien und Feste des Staates sich von denjenigen der religiösen Gruppen unterscheiden. Wenn es eine Zivilreligion gebe, müsse diese

wirklich zivil sein; ihre Feiertage und Feste müssten ihren Ursprung und Anlass in der politischen Geschichte des Landes haben; selbst diejenigen unter ihnen, die einer religiösen Konnotation nicht entbehren, müssten einer rein politischen Lesart zugänglich sein – wie im Falle der Amtseinführung amerikanischer Präsidenten. Der Eid des Präsidenten, der bisher immer mit der Hand auf die Bibel vollzogen wurde, könne jederzeit auch durch eine säkulare Form der Beteuerung ersetzt werden. Der Staat, die Verfassung und die Gesetze dürften nicht zu einem Gegenstand der Anbetung verkommen. Denn:

> „Political ties are not the same as religious ties; they don't bind men and women into a mystical body or a holy congregation. Politics makes for a cooler fellowship, whose character, organization and purpose are not conceived to be divinely ordained or eternal; they are constructed by human beings in human time and always subject to reconstruction." (Ebd.: 296).

Schließlich verlange die Trennung auch die Akzeptanz einer offenen, pragmatischen, kontingenten, revisionsbereiten, toleranten Herangehensweise im politischen Diskurs und in der politischen Praxis. Dies sei die am schwersten zu erfüllende Voraussetzung der Trennung von Religion und Politik, weil sie nicht mit der Sanktionskraft des Gesetzes erzwungen werden könne und die Religionen sich aufgrund ihrer absoluten Wahrheitsansprüche und der damit verbundenen dogmatischen Sperrigkeit mit einer solchen Haltung und Gangart eher schwer täten.

Durch die Thematisierung der charakteristischen Besonderheit der religiösen Sprache liefert Walzer bereits die entscheidenden Stichworte zur Begründung der Trennung von Religion und Politik. Obwohl er durchaus sieht und anerkennt, dass die religiöse Sprache dem diskursiven und argumentierenden Denken zugänglich sein kann, betont auch er dessen wahrheitsbedingten „Absolutismus". Die Religion gilt letztlich – wie es Richard Rorty einmal prägnant formuliert hat – als „conversation-stopper": „The main reason religion needs to be privatized is that, in political discussion with those outside the relevant religious community, it is a conversation-stopper." (Rorty 1999: 170). Walzer gibt zu bedenken, dass selbst die Sprache des Krieges noch ermögliche, den Gegner zu respektieren, während die der Religion die Menschen tendenziell dazu einlade, ihre Gegner als Ungläubige und Apostaten zu verteufeln. Diese Gefahr sei umso größer, als die Politik nicht nur Gegenstand von Argumenten sei; die guten Argumente jedenfalls kämen in der Politik eher selten zum Zuge. Leidenschaft und Machtstreben seien ebenso starke Antriebskräfte der Politik wie (rationale) Argumente, wenn nicht noch stärkere. Gerade vor einer Verbindung des religiösen Wahrheitseifers mit unbändigem Machtstreben hätten die liberalen Verfechter einer Trennung von Religion und Politik Angst, weil eine solche nur auf Kosten der Freiheit von Nicht- und Andersgläubigen gehen könne. Auch säkulare Ideologien seien immer wieder der Versuchung erlegen, einen umfassenden Wahrheitseifer zu entwickeln

und an den Tag zu legen. Die liberaldemokratische Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik erfülle die Funktion eines Schutzdammes auch gegen solche gefährlichen Tendenzen.

Im Fortgang seiner Analyse kommt Walzer auf zwei kritische Einwände gegen die liberale Trennungskonzeption zu sprechen. Der erste Einwand macht geltend, dass die Trennung von Religion und Politik zu einer moralisch-geistigen Aushöhlung und Verarmung des politischen Lebens führt. Nach dieser Lesart gerät die Politik zunehmend zu einer sterilen „Veranstaltung" von Berufspolitikern, Interessengruppen und Akademikern und Experten, die dem Volk nur noch auf der Zuschauertribüne Platz einräumen. Von dieser Warte aus betrachtet, stellt sich die Trennung von Religion und Politik als (Herrschafts-)Ideologie professioneller Politikunternehmerkreise dar, die die politische Debatte weitgehend untereinander „verpachtet" haben. Damit sich das Volk wieder rege an der Regelung gemeinsamer Angelegenheiten beteiligt, sei es notwendig, ihm eine Vorstellung vom guten und sinnvollen Leben zu vermitteln; dies wiederum könne und solle durch Einbeziehung moralischer und religiöser Fragen und Belange in der demokratischen Öffentlichkeit im Allgemeinen und durch Thematisierung und Vergegenwärtigung von Geschichten über Herkunft und Zukunft des Gemeinwesens im Besonderen geschehen. Walzer umschreibt die Position dieser Kritiker mit den Worten:

> „Not only can the line between politics and religion never be drawn with finality, but religion itself is one of the main sources of democratic energy as well as one of the main subjects of democratic debate – and always will be, because religious and near-religious commitments and enthusiasms are crucial features of political life. So the debates about prayer in the schools, the content of the curriculum, the celebration of religious holidays, the display of religious symbols, or the public condemnation of blasphemy and vice, are not transgressive boundary crossings. Nor, when American catholics argue against abortion with a fervor and absolutism that they never displayed in their opposition to nuclear deterrence, are they expressing politically illegitimate concerns. Religious absolutism is one possible democratic political language." (Walzer 1998: 300)

Der zweite Einwand, der ebenso meist von konservativen und kommunitaristischen Kritikern des Liberalismus vorgebracht wird, lautet, der Säkularismus begünstige eine Gesellschaft von (einander) Fremden ohne Zusammenhalt und Solidarität. Auch hier soll die Religion Abhilfe schaffen, gilt sie doch nicht nur als eine mobilisierende Sinn- und Machtressource, sondern auch als eine wirksame Motivationsquelle für moralisches Solidaritätshandeln. Nicht von ungefähr haben Glaubensgemeinschaften in verschiedenen Ländern maßgeblich zur Entstehung wohlfahrtstaatlicher Institutionen beigetragen. Bis heute verrichten denn auch religiös motivierte Einrichtungen in vielen Gesellschaften wertvolle Arbeit im Geiste tätiger Nächstenliebe. Auf die kritischen Einwände antwortet Walzer zunächst, dass gläubige Bür-

ger oder Gruppen ihre religiösen Überzeugungen in der öffentlichen Diskussion bei politisch-moralisch umstrittenen Fragen genauso geltend machen können wie säkulare Bürger:

„It doesn't matter whether the conceptions are religious or secular; their protagonists have exactly the same right to join the competition, to mobilize their followers, to appeal to their passions and convictions. If an antiseptic liberalism treats this sort of thing with disdain or fear, the antisepsis needs to be reconsidered: this isn't infection but normal democratic engagement. All that separation requires is that the engaged citizens, religious or secular, be prevented *in exactly the same way* from achieving anything like total victory." (Ebd.: 303, Herv. i.O.)

Der politisch unheilvolle Zustand eines totalen Sieges wäre etwa dann erreicht, präzisiert Walzer an einer Stelle, wenn eine bestimmte Kirche oder Religion etabliert oder Gottes Reich auf Erden verkündet oder anderweitig das Ende der Geschichte durch ein millenaristisches Wahrheitsregime ausgerufen werden würde. Aber auch schon diesseits dieser kritischen Schwelle dürften in einem demokratischen Gemeinwesen keine Entscheidungen getroffen oder Gesetze verabschiedet werden, die geeignet seien, die Gleichheit aller Bürger zu untergraben und das Zusammenleben – etwa durch die Etablierung eines religiösen oder weltanschaulichen Katechismus in der öffentlichen Schule, der Walzer die politische Erziehungsaufgabe zuweist, den Bürgern Respekt voreinander und Toleranz im Umgang miteinander beizubringen – zu einer „Zwangsveranstaltung" verkommen zu lassen. Dazu gehöre freilich auch die Pflicht des liberalen Staates, die religiösen Überzeugungen gläubiger Bürger im Einzelfall zu akkommodieren, indem er sie etwa von Gehorsamspflichten gegenüber allgemeinen (säkularen?) Gesetzen punktuell freispricht, wenn deren Erfüllung ihrem religiösen Selbstverständnis einer Zumutung gleichkommt. In diesem Rahmen sei auch gegen die Finanzierung von „gemeinnützigen" religiösen Einrichtungen im Bildungswesen oder im wohlfahrtstaatlichen Bereich nichts einzuwenden, solange sie bestimmten demokratischen Standards entsprächen. Die Akkommodation religiöser Wahrheitsansprüche könne in einer Gesellschaft, in der die überwiegende Mehrheit demselben religiösen Glauben anhängt, sogar die Etablierung einer Staatskirche zur Folge haben, wie in Großbritannien. Freilich sei dies in einer liberalen Demokratie nur unter der Voraussetzung zulässig, dass die Etablierung der Staatskirche die Nicht- und Andersgläubigen nicht zu zweitklassigen Bürgern herabstufe, wobei dies wiederum nur erreicht werden könne, wenn die Etablierung eine weitgehend sich im Symbolischen erschöpfende Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder Kirche bedeute und sich nicht auf mit handfestem Zwang verbundenen Maßnahmen erstrecke. Dazu heißt es:

„The limits are set not by the abstract principle of separation but by the concrete needs of the regime of toleration. No religious program can be enacted into law if it threatens the other religions or undercuts the legal equality of all citizens. So what is separated is probably not best

described as religion and politics. We separate religion from state power, and also ethnicity from state power, and even politics from state power.“ (Ebd.: 304).

Im Grunde werde also in einer Demokratie nicht Religion von der Politik getrennt, sondern Religionen und Weltanschauungen von der Staatsgewalt im engeren Wortsinne. Aus den Ausführungen Walzers geht zwar nicht klar hervor, welche Institutionen und Bereiche er im Einzelnen der Staatsgewalt zuordnet; bedenkt man aber seine wiederholt bekräftigte Überzeugung, gläubige und ungläubige Bürger könnten auf Dauer als Gleiche in Freiheit nur zusammenleben, wenn die Politik als ein offener und pragmatischer Prozess zur friedlichen Austragung von Konflikten über Interessen, Güter und Wertvorstellungen konzipiert werde, spricht vieles dafür, dass er die religiösen Wahrheitsansprüche – ähnlich wie Habermas – weder im Parlament noch in der Rechtsprechung oder in der öffentliche Schule „freigeben“ möchte. Walzer hält also trotz leichter Modifikationen und Zugeständnissen an der liberalen Forderung nach einer institutionellen Trennung von Religion und Staat fest. Er spricht zwar dem Anliegen der Kritiker eine gewisse Berechtigung zu, bestreitet jedoch entschieden, dass die vorgebrachten Gründe geeignet sind, um die Trennung von Religion und Politik zu Fall zu bringen. Im Gegenteil: er nimmt die Einwände der Kritiker zum Anlass, der liberalen Trennungsforderung von Religion und Politik mehr Nachdruck zu verleihen. Walzer schreibt:

„Both these critiques are valuable; neither is entirely right. It seems to me impossible to deny the claims that are made on behalf passion-in-politics, mass mobilization, and Grand Causes, and equally impossible to deny the claims made on behalf of community and solidarity. But it is necessary at the same time to set limits on these claims, so that people committed to different causes and communities can live together and join in a common democratic politics. We still need to draw a separationist-line. The two critiques help us to understand separation in a better way; they don't give us reasons to reject it. Indeed, I am inclined to say that they give us reasons to extend its reach.“ (Ebd.: 302)

Dahinter steht die Überzeugung des Autors, dass die Religion als „mixed bag“ stets mit politischen Risiken einhergeht. „What does religion bring to popular politics?“ fragt Walzer und zählt fünf (potentiell politische) Implikationen bzw. „Leistungen“ der Religion auf:

„*First*, it brings a sense of radical hope, the belief that large-scale transformations und reversals are possible. *Second*, it brings a narrative of liberation or redemption guaranteed by God (or Reason, or Spirit or History), an extended story with its own internal dramas, heroes, crises – all of which invite popular as well as academic interpretation. *Third*, it brings a picture of the end of days, the distant goal of the political movement, wonderfully comforting even if many believers don't quite believe in it. *Fourth*, it brings a discipline for the long march: this-

worldly asceticism, methodical work of the cause, determination, endurance, and obedience. Pragmatic engagement, by contrast, is likely to leave the movement to short of all these useful qualities. *Fifth*, and finally (and dangerously too), it brings a clear view of the enemies of the cause: oppressors, infidels, heretics, apostates, renegades, and traitors. There is nothing like enmity to fire the spirit.“ (Ebd.: 299, Herv. i.O.)

Obgleich Walzer in der phänomenologischen Beschreibung der politischen Auswirkungen religiöser Erfahrung die eschatologische Dimension zulasten der „alltäglichen“ in den Vordergrund schiebt, macht er deutlich, dass die politisch relevanten „Erträge“ religiöser Erfahrung wie Hoffnung, Erlösung, Motivation, Sinn, Selbstdisziplin, Entschlossenheit, Handlungsmächtigkeit etc. nicht ohne die gefährliche Einteilung der Menschen in Freunde und Feinde, Gläubige und Abtrünnige zu haben sind. Die Trennung von Religion und Politik soll die Entstehung solcher weltanschaulich-religiösen Frontbildungen in demokratischen Gesellschaften gerade verhindern; sie soll allen „Versuchungen der Ewigkeit“ und „Endlösungen“ einen Riegel vorschieben und die Offenheit des demokratischen Prozesses und die (zeitliche) Vorläufigkeit seiner Lösungen gewährleisten. Im Ergebnis begründet auch Walzer die Trennung durch historisches Erfahrungswissen über die politisch „unheilvollen“ Konsequenzen der Geltendmachung von religiösen Wahrheitsansprüchen; die Trennung ist letztlich auch bei ihm eine elementare Vermeidungsstrategie von potentiell tödlichem Hader und Zwist und zugleich Ermöglichungsbedingung eines einigermaßen geordneten, friedlichen und „gewöhnlichen“ Zusammenlebens von Menschen.

Diese pragmatische Begründung der liberalen Trennung von Religion und Politik dürfte heute in demokratisch organisierten Gemeinwesen sowohl im westlichen Erfahrungsraum als auch außerhalb dessen am verbreitetsten und wirksamsten sein, obwohl sie voraussetzungsreich und prekär ist. Denn sowohl die schiere Notwendigkeit als auch der Erfolg der politischen Strategie, Konflikte durch Ausklammerung religiös höchst umstrittener Fragen und Materien zu verhindern, hängt von historisch kontingenten Bedingungen ab. Die Plausibilität des pragmatischen Friedensarguments ist letztlich von einer empirischen Bestandsaufnahme des religionspolitischen Konfliktpotentials abhängig. Deshalb führt kein Weg daran vorbei, die Gegebenheiten und Verhältnisse der Gesellschaften im Einzelnen zu betrachten. In solchen Gesellschaften jedenfalls, in denen es zwischen den einzelnen religiösen Gruppierungen keine gewaltsamen Konflikte gibt, wäre die Trennung von Staat und Religion zum Zweck der Friedenssicherung nicht erforderlich.

Wenn dem so ist, dass die Säkularisierung des Staates ursprünglich eine Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege in Europa gewesen ist, und die Kirchen aber längst ihre politischen Herrschaftsansprüche fallen gelassen und die Religionsfreiheit von ihrer Gotteswarte aus begründet haben, stellt sich die Frage, warum die Trennung von Religion und Politik in den heute weitgehend religiös befriedeten

Gesellschaften etwa Europas als „Standardlösung“ zur Anwendung kommen sollte. Ist es denn nicht eine weltfremde Dramatisierung in den Gesellschaften Europas, in denen die religiösen Bindungskräfte beträchtlich nachgelassen und damit auch die Konfliktpotentiale verringert haben, die Notwendigkeit der Trennung von Religion und Staat pauschal mit dem Argument zu begründen, dass staatliches Engagement im religiösen Bereich den inneren Frieden gefährde? Tatsächlich sieht sich Ernst-Wolfgang Böckenförde in Anbetracht des Umstandes, dass die Kirchen inzwischen mit dem demokratischen Staat und der grundsätzlichen Trennung von Religion und Staat ihren Frieden geschlossen haben, veranlasst, zu fragen, ob nicht eine „Schleifung der Bastionen“ angezeigt sei. Auf diese Frage antwortet der Staatsrechtler, man solle sie nicht nur auf eine schiedlich-friedliche Gegenwart beziehen, sondern auch in die Zukunft hinein fortdenken:

> „Da liegt es nicht fern, dass diese Rechtfertigung ihre legitimierende Kraft als Barriere gegen ein mögliches Vordringen eher fundamentalistisch orientierter religiöser Bewegungen behält oder wiedergewinnt und ebenso in der Auseinandersetzung mit dem Islam, der bisher kaum in der Lage scheint, eine grundsätzliche Scheidung von Staat und Religion zu akzeptieren.“ (Böckenförde 2006: 18).

Die Nennung fundamentalistischer Bewegungen mit dem Islam in einem Atemzug mag zwar vor dem Hintergrund des „islamistisch“ legitimierten Terrors von Al-Qaida und anderer Gruppierungen plausibel erscheinen. Gleichwohl ist es problematisch, wenn damit dem Islam allgemein Konflikt- und Gewaltträchtigkeit zugeschrieben werden soll. Denn eine differenzierte Betrachtung ergäbe, dass selbst unter den fundamentalistischen Strömungen des Islam nur bestimmte Gruppierungen wirklich gewaltbereit sind. Hinzu kommt, dass der Islam – wie die anderen großen Weltreligionen auch – neben Konfliktpotentialen beträchtliche Friedenspotentiale in seinem Schoß birgt. Damit ist nochmals die grundlegende politische Ambivalenz von Religionen angesprochen: sie können Gewalt erzeugen, aber auch Frieden stiften (Hildebrandt/Brocker 2005; Brocker/Hildebrandt 2008; Hempelmann/Kandel, 2006; Oberdorfer/Waldmann 2008). Auch wenn es historisch und theologisch begründete Unterschiede zwischen dem Judentum, Christentum und Islam und den polytheistischen Religionen wie Buddhismus und Hinduismus hinsichtlich ihres Gewalt- und Friedenspotentials geben dürfte, lässt sich wohl allgemein feststellen, dass sie allesamt in ihrer Tradition über Narrative und Argumentationsfiguren verfügen, mit denen Gewalt und Frieden gerechtfertigt werden können (Schreiner 2008; Murphy 2011; Juergensmeyer/Kitts/Jerryson 2013). Dabei lässt sich von der Sprache der Gewalt oder des Friedens in den Heiligen Schriften und anderer religiöser Quellen nicht kurzerhand auf eine Praxis schließen; das widersprüchliche politische „Sinnpotential“ der Religionen gelangt erst in Berührung mit den Herausforderungen einer bestimmten Zeit und Gesellschaft zur Wirksamkeit.

Die Ursachen von gewaltsam ausgetragenen Konflikten sind wie seit jeher vielfältig; der Anteil der genuin religiösen Motive und Energien in den Konflikten lässt sich oft nicht genau angeben bzw. aus dem komplexen Ursachengeflecht des Konfliktgeschehens entwirren. Doch selbst bei der brutalsten Form der Gewalt, die gemeinhin mit religiösem Fanatismus in Verbindung gebracht wird, nämlich bei den Selbstmordattentaten, wird in der Forschungsliteratur bezweifelt, dass die religiösen Motive ausschlaggebend sind. Robert Pape etwa kommt in seiner vielbeachteten Studie mit dem Titel „Dying to Win" zu dem Schluss, dass Selbstmordattentate nicht in erster Linie durch religiösen Wahrheitseifer, sondern durch weltliche politische Interessen motiviert seien (Pape 2006); die Attentäter stammten mehrheitlich aus den „säkularen" ethnischen bzw. nationalistischen Bewegungen und ihr wichtigstes Motiv sei die Verteidigung eines Territoriums (ebd.: 21). Der Soziologe Mark Juergensmeyer hat „die Globalisierung religiöser Gewalt" – so lautet der deutsche Titel seines zweiten Buches zum Thema – anhand einer Reihe von Fallstudien eingehend untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis:

> „Doch auch wenn die Konflikte zunächst nicht durch religiöse Ideen ausgelöst werden, (wie auch aus den Fallstudien dieses Buches sehr deutlich hervorgeht), spielt die Religion dennoch eine wichtige Rolle. Die Bedingungen, die zu den Konflikten führen, haben typischerweise mit sozialer und politischer Identität zu tun, also damit, was eine Gemeinschaft von Individuen verbindet und definiert. Diese Identität manifestiert sich […] häufig als Verteidigung der Heimat, als Schutz eines Territoriums oder einer Kultur, die aus Sicht der Aktivisten unter die Kontrolle einer fremden Macht geraten ist. An einem bestimmten Punkt des Konflikts jedoch, und zwar in der Regel in Zeiten der Enttäuschung und Verzweiflung, wird der politische und ideologische Kampf ‚religionisiert'. Von da an bekommt, was primär als weltlicher Konflikt begann, die Aura eines heiligen Konflikts, und es entsteht ein ganz neuer Komplex von Problemen." (Juergensmeyer 2009: 398)

Religiöse Gewalt könne besonders brutal und hemmungslos sein, weil die Täter sie nicht nur als Mittel in einem irdischen politischen Kampf betrachteten, sondern sie im Szenario eines heiligen Konflikts verorteten; die Darbietungen der Gewalt seien nicht nur eine Strategie, ein Gefühl von Macht und Selbstbestimmung wiederzugewinnen, sondern auch persönliche Erlösung zu finden. Dabei verabsolutierten die zuversichtliche Erwartung eines totalen Sieges durch göttliche Intervention und einer Belohnung im Jenseits und der unendliche Zeithorizont des Heiligen Krieges die Gewaltbereitschaft der selbsternannten „Soldaten Gottes". Auch der deutsche Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg gelangt in seiner Studie über „Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung" – so lautet der Untertitel seines Buches mit dem programmatischen Titel „Gewalt als Gottesdienst" – zu einem ähnlichen Schluss: religiöse Gewalt habe selten allein in religiösen Differenzen ihre Ursache, sondern stehe meistens in Verbindung mit politischen und wirtschaftlichen Interes-

sengegensätzen (Kippenberg 2008: 23). Die Religion sei selten die „eigentliche Brandursache", wirke aber häufig als „Brandbeschleuniger" (ebd.: 198). Besorgniserregend sei, dass den Religionsgemeinschaften ein Deutungsrahmen bzw. eine Terminologie zur Verfügung stünde, die jede Art der Aushandlung von Konflikten als widersinnig erscheinen lasse.

Gleichzeitig sollte nicht aus dem Blickfeld geraten, dass die Religionen neben den Konflikt- und Gewaltpotentialen beträchtliche Friedenspotentiale enthalten; sie verfügen in ihrem „Sinnhaushalt" über verschiedene Gedankenfiguren und Visionen von Vergebung und Versöhnung, die die Grenzen des säkularen Erwartungshorizontes sprengen. Religiöse Akteure haben, wie Markus A. Weingardt in seiner Studie mit dem kurzen, aber vielsagenden Titel „Religion macht Frieden" gezeigt hat, in mannigfachen politischen Gewaltkonflikten zum Frieden signifikant beigetragen. Bemerkenswert ist, dass die Glaubwürdigkeit und das damit einhergehende Vertrauen der Konfliktparteien in die religiösen Akteure für den Vermittlungserfolg von herausragender Bedeutung sind (Weingardt 2007: 409). So paradox es auch sein mag: Die politische Mobilisierung der religiösen Friedenspotentiale könnte – langfristig betrachtet – eines der wirksamsten „Heilmittel" gegen die religiös legitimierte Gewalt von „fundamentalistischen" Gruppierungen sein. Deshalb hätte auch der demokratische Staat ein berechtigtes Interesse daran, die Friedensressourcen der Religionen auf Kosten ihres Gewaltpotentials zu entfalten; folgerichtig müsste er sich auf dem religiösen Feld engagieren, um ein Stück Deutungsmacht über religiöse Wahrheit zu erlangen, so dass die Trennung von Religion und Politik in diesem Fall keine Bedingung der Möglichkeit des politischen Friedens wäre.

Überhaupt sind Zweifel daran angebracht, dass die Trennung von Religion und Staat unter allen Umständen dem Frieden dient; vieles spricht sogar dafür, dass der Friede durch eine forcierte Trennung von Staat und Religion auch bedroht werden kann, nämlich dann, wenn die Verbannung religiöser Bezüge und Elemente aus dem staatlichen und öffentlichen Bereich bestimmte religiöse Individuen und Gruppen vor den Kopf stößt und gegen den Staat und seine Institutionen aufbringt. Mark Juergensmeyer zeigt in seiner empirischen Studie zur Globalisierung der Gewalt, dass allen Formen sunnitisch-muslimischer, schiitisch-muslimischer, hinduistischer und buddhistischer Gewalt seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine implizite Kritik an der Politik von säkularen bzw. säkularistischen Regimen gemeinsam ist (Juergensmeyer 2009: 387). Es sei hier erlaubt, ein im Vergleich eher harmloses Beispiel aus Deutschland zu nennen: das Bundesverfassungsgericht hat in seiner heftig umstrittenen Schulkreuz-Entscheidung zur Begründung der angeordneten Entfernung von Schulkreuzen in bayerischen Klassenzimmern auch das Friedensargument bemüht:

„Der Staat, in dem Anhänger unterschiedlicher oder gar gegensätzlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen zusammenleben", heißt es darin, „kann die friedliche Koexis-

tenz nur gewährleisten, wenn er selbst in Glaubensfragen Neutralität bewahrt. Er darf daher den religiösen Frieden in einer Gesellschaft nicht von sich aus gefährden."

Die Kritiker dieser Entscheidung waren aber raffiniert genug, um darauf hinzuweisen, dass das Bundesverfassungsgericht gerade mit seiner im Interesse der Neutralität getroffenen Entscheidung gegen die Kreuze mehr zur „Gefährdung des religiösen Friedens" beigetragen hat als die Kreuze selbst jemals vermocht hätten.[58] Diese sinnumgekehrte Argumentation lässt bereits ahnen, auf welch' brüchiges Fundament die Neutralitätsbegründung durch das pragmatische Friedensargument beruht. Wenn es lediglich um die Sicherung des äußeren Friedens geht - und nicht etwa um des inneren (Seelen-)Friedens, der sich nur einstellt, wenn dem Menschen Gerechtigkeit widerfährt -, ist nicht einzusehen, warum der Staat auch gegenüber denjenigen gesellschaftlichen Gruppen sich zur Neutralität verpflichten soll, die zu schwach sind, um den Frieden zu gefährden. Sowohl der Erfolg als auch die schiere Notwendigkeit der politischen Strategie, Konflikte durch Ausklammerung weltanschaulich-religiös höchst umstrittener Fragen und Materien zu verhindern, hängt von historisch kontingenten Bedingungen ab. Das pragmatische Friedensargument ist voraussetzungsreich und prekär; es ist nur unter bestimmten Bedingungen geeignet, die weltanschauliche Neutralität bzw. Säkularität des demokratischen Staates zu begründen (Huster 2002: 49).

Die Befriedungsstrategie der Politik durch Umgehung bzw. Ausklammerung weltanschaulich-religiöser Streitfragen mit hoher Sprengkraft für das Gemeinwesen kann sich unter Umständen als kontraproduktiv erweisen, weil der Staat dadurch *nolens volens* eine bestimmte Lösung oder Nichtlösung begünstigt und selber im Streit zur Partei wird. Stephen Holmes, der die Bedeutung und die Voraussetzungen der politischen Befriedungsstrategie durch Privatisierung der allzu brisanten, einer Lösung durch Mehrheitsentscheid nicht zugänglichen Fragen entlang amerikanischer Erfahrungen thematisiert und in dem Zusammenhang von „gag rules" („Maulkörben") spricht, schreibt:

„Like the slavery controversy, though on a less tragic scale, the abortion disput raises questions about the limits of democracy and the wisdom of political self-censorship. It, too, underlines the important lesson that gag rules, also often presented as impartial measures serving the cause of communal peace, can *very easily* be converted into weapons in a partisan struggle." (Holmes 1995: 229, Herv. i.O.).

58 Genannt sei hier nur die kritische Stellungnahme von Hermann Lübbe zum „Kruzifix-Beschluss"; der von „religionskultureller Unfriedenstiftung" als unvermeidliche Folge des Beschlusses spricht, weil dieser den „zivilreligiösen Mehrheitswillen" zugunsten von „Mehrheitskulturdissidenten" ignoriert habe (Lübbe 1998: 252).

Gleichwohl ist die Alternative „Konfliktvermeidung durch Privatisierung“ oder „parteiische Entscheidungen zugunsten einer Seite“ in weltanschaulich-religiös umstrittenen Bereichen in einem demokratischen Gemeinwesen nicht zwingend. Denn dazwischen gibt es oft die Möglichkeit, dass der Gesetzgeber dem Bürger so viele Lösungen von weltanschaulich-religiös umstrittenen Problemen zur Auswahl stellt, wie es relevante Auffassungen im Schoße der Gesellschaft gibt, so dass die Bürger im Idealfall selber entscheiden können, welches Lösungsangebot sie für sich in Anspruch nehmen möchten (Herzog 1971). Solche pluralistischen Lösungen sind nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern inzwischen in den meisten Demokratien (etwa im Schulwesen oder bei Personalstandsangelegenheiten) gang und gäbe. Diese pluralistischen Lösungen sind im Übrigen eine beachtenswerte Option, den demokratischen Anspruch aller Bürger auf gleiche Freiheit einzulösen. Damit ist bereits die Frage nach der Plausibilität des Arguments berührt, das die Trennung von Religion und Politik durch Menschenrechte begründet.

3. Das normativ-menschenrechtliche Argument

Der normative Begründungsansatz rechtfertigt die Säkularität des demokratischen Staates als eine logische Folge der individuellen Gewissens- und Religionsfreiheit. Für Ernst-Wolfgang Böckenförde etwa bezeichnet das „Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit“ das „Maß der Weltlichkeit des Staates“ (Böckenförde 1993: 108). Ganz ähnlich heißt es bei Jürgen Habermas: „Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit sind zwei Seiten derselben Medaille.“ (Habermas 2005: 9). Auch Charles Taylor bezieht sich bei der Rechtfertigung des Säkularismus auf die großen drei menschenrechtlichen Normen der Französischen Revolution, nämlich Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, in denen er eine Art Dreifaltigkeit erblickt (Taylor 2012: 53). Am prominentesten jedoch dürfte das normativ-menschenrechtliche Argument in der politischen Philosophie von John Rawls im Allgemeinen und in der Begründung der religionspolitischen Ordnung im Besonderen sein. Es sei an dieser Stelle erlaubt, die Position des einflussreichsten amerikanischen politischen Philosophen im 20. Jahrhundert in der gebotenen Kürze zu würdigen.

Rawls geht in seiner Gerechtigkeitstheorie grundlegend von der Prämisse der gleichen Freiheit aller Menschen aus. Da das allen Bürgern gemeinsame Gut angesichts des weltanschaulich-religiösen Pluralismus nicht das religiöse Gut der Erlösung sein könne, müsse eine gerechte Ordnung auf allgemeine Normen wie die der Freiheit und Gleichheit zurückgreifen (Rawls 1998: 37). Die Bürger sollen ihr demokratisches Zusammenleben in einem fiktiven Urzustand hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ aushandeln und rechtfertigen. In seiner erstmals 1971 veröffentlichten „Theorie der Gerechtigkeit“ heißt es:

„Die Unterschiede zwischen den Menschen sind zwar tiefgreifend, und niemand weiß, wie man sie durch die Vernunft versöhnen könnte; doch unter den Verhältnissen des Urzustands können sich die Menschen auf den Grundsatz der gleichen Freiheit einigen, wenn sie sich überhaupt auf einen Grundsatz einigen können. Dieser Gedanke entstand in der Geschichte im Zusammenhang mit der religiösen Toleranz, lässt sich aber auf andere Fälle ausdehnen." (Rawls 1979: 250)

Die Individuen, die im Urzustand von ihrem Status und Geschlecht, ihrer Generationszugehörigkeit sowie ihren natürlichen Gaben wie Körperkraft und Intelligenz abstrahieren sollen (davon bleibt aber die Begabung mit Vernunft unberührt, die für die Suche nach Gerechtigkeit entscheidend ist), um sich auf eine gerechte Ordnung einigen zu können: sollen sie sich auch von ihrem religiösen Glauben trennen? Ist es überhaupt denkbar, dass Gläubige darin einwilligen, ihre religiöse Wahrheitsbotschaft gegen andere Güter und Interessen abzuwägen und die Gerechtigkeit losgelöst von ihrem Glauben zu suchen? Rawls streift zwar bereits in seinem Hauptwerk den Einwand, wonach die gläubigen Individuen oder Religionsgemeinschaften Schwierigkeiten haben könnten, irgendeinem Grundsatz zuzustimmen, der den absoluten Wahrheitsanspruch ihrer Religion beschränkt. Da die Pflicht gegenüber dem religiösen und göttlichen Gesetz absolut sei, sei vom religiösen Standpunkt aus kein Kompromiss zwischen den Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen zulässig (ebd.: 237). Doch lässt Rawls sich von diesem Einwand nicht beirren und aufhalten; er räumt ihn rasch aus dem Weg mit dem kritischen Hinweis, man könne nicht von Menschen verlangen, andere als die Autorität für ihre religiösen Pflichten anzuerkennen. Daraus, dass man sich Gottes Willen fügen müsse, könne nicht folgen, dass „irgendein Mensch oder eine Institution die Befugnis hätte, in die Auffassungen anderer über ihre religiösen Verpflichtungen einzugreifen" (ebd.: 247). Dass damit etwa der Autorität der katholischen Kirche von vornherein jedwede Legitimität abgesprochen wird, scheint kein Zufall zu sein; im Hintergrund schimmert hier die protestantische Prägung des Autors durch, die noch zu thematisieren sein wird.
Worauf einigen sich nun die Bürger im fiktiven Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens konkret in religionspolitischer Hinsicht? Die Antwort des Philosophen lautet: Sie einigen sich auf gleiche Gewissens- und Religionsfreiheit und Toleranz. Zum Verhältnis von Staat und Religion führt Rawls in seiner normativen Theorie der Gerechtigkeit folgendes aus:

„Der Staat darf keine Religion bevorzugen, und es dürfen keinerlei Nachteile damit verbunden sein, dass jemand Mitglied einer bestimmten Religionsgemeinschaft ist oder nicht ist. Der Konfessionsstaat wird abgelehnt. Stattdessen dürfen sich Vereinigungen frei nach dem Willen ihrer Mitglieder bilden, sie können ihre inneren Angelegenheiten regeln und eine eigene Disziplin aufrichten, nur dass ihre Mitglieder eine echte Möglichkeit zum Austritt haben müs-

sen.“ Und weiter: „Die Gewissensfreiheit findet nach allgemeinem Einverständnis ihre Grenze an dem gemeinsamen Interesse an öffentlicher Ordnung und Sicherheit. Diese Beschränkung läßt sich ohne weiteres aus der Vertragstheorie ableiten. Zunächst bedeutet sie nicht, dass öffentliche Interessen in irgendeinem Sinne den moralischen und religiösen vorgeordnet wären, und auch nicht, dass die Regierung religiöse Fragen als gleichgültig betrachten oder philosophische Anschauungen unterdrücken könnte, wenn sie den Interessen des Staates entgegenstehen. Die Regierung hat ebenso wenig das Recht, Vereinigungen als zulässig oder unzulässig zu erklären, wie sie in der Kunst und Wissenschaft Befugnisse hat. Diese Dinge gehören nach einer gerechten Verfassung einfach nicht zu ihrem Aufgabenbereich. […]. Daher wird auch der allmächtige laizistische Staat abgelehnt, denn aus den Gerechtigkeitsgrundsätzen folgt, dass die Regierung weder das Recht noch die Pflicht hat, in Sachen der Moral und der Religion ihren Willen, den der Mehrheit oder sonst einen Willen durchzusetzen. Ihre Pflicht beschränkt sich auf die Gewährleistung der Bedingungen gleicher moralischer und religiöser Freiheit.“ (Ebd.: 241)

Gleichwohl sollen die vereinbarten Gerechtigkeitsgrundsätze nicht nur die Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens festlegen, sondern darüber hinaus die Funktion eines „Versöhnungspakt(es) zwischen verschiedenen Religionen und moralischen Auffassungen sowie den Kultformen, zu denen sie gehören“ erfüllen (ebd.: 251). Später hat sich Rawls von diesem Gedanken distanziert. In seinem bereits erwähnten Werk mit dem Titel „Politischer Liberalismus“, in dem er seine Gerechtigkeitstheorie fortentwickelt und stellenweise korrigiert hat, grenzt er sich vom „Liberalismus der Aufklärung“ ab; letzterer sei „eine umfassende liberale und häufig säkulare, auf die Vernunft gegründete Lehre“, die nach dem Ende der Vorherrschaft der religiösen Autorität im christlichen Zeitalter von vielen Menschen für die moderne Zeit als angemessen betrachtet wurde (Rawls 1998: 36). Seine Liberalismuskonzeption hingegen versuche ausdrücklich nicht, umfassende religiöse oder nicht-religiöse Lehren zu ersetzen, sondern ziele darauf, beiden gegenüber den gleichen Abstand zu halten, in der Hoffnung, für sie gleichermaßen akzeptabel zu sein. Rawls befreit also seine Gerechtigkeitskonzeption von weltanschaulichem Geltungsanspruch und beschränkt sich auf einen politischen Kern, um nach allen Seiten hin anschlussfähig sein zu können. Alle umfassenden religiösen und weltanschaulichen Lehren sollen sich den normativen Kernbestand der gerechten Ordnung in einem „überlappenden Konsens“ aneignen; sie sollen der politischen Gerechtigkeitskonzeption jeweils von ihrem eigenen Standpunkt aus zustimmen, damit die wohlgeordnete Gesellschaft dauerhaft Bestand haben kann (ebd.: 219). In diesem Zusammenhang heißt es an einer Stelle: „Wenn wir den Grundsatz der Toleranz auf die Philosophie selbst anwenden, überlassen wir es den Bürgern selbst, die Fragen der Religion, Philosophie und Moral in Übereinstimmung mit Auffassungen zu beantworten, die sie frei bejahen.“ (Ebd.: 244). Zwar dient die Vernunft bzw. der „öffentliche Vernunftgebrauch“ auch hier als letztes Legitimitätskriterium politischer

Herrschaft, dem zugetraut wird, alle Unterschiede zwischen den Menschen zu überbrücken. Doch lässt Rawls Religionen indirekt an der Rechtfertigung demokratischer Herrschaft teilhaben, denn sie sollen die politische Gerechtigkeitskonzeption von ihrer Warte aus bestätigen und damit ihr Leben einhauchen. So wird die Legitimität und Stabilität einer gerechten und wohlgeordneten Gesellschaft vom „Bestätigungspotential" bzw. „möglichen Wahrheitstransfer" zumindest einer religiösen oder weltanschaulichen Lehre auf die zugrunde liegende Gerechtigkeitskonzeption abhängig gemacht (ebd.: 214; Habermas 2012: 289). Auf die Frage, wie man sich einen solchen „Aneignungsprozess" demokratischer Errungenschaften von Seiten der Religionen und Weltanschauungen unter konkreten gesellschaftspolitischen Bedingungen vorzustellen hat, bleibt Rawls allerdings eine Antwort schuldig. Es fällt auf, dass Rawls in seiner normativ gesättigten Gerechtigkeitstheorie die Frage nicht einmal aufwirft, ob und wenn ja, inwiefern insbesondere die christlichen Konfessionen zu den Errungenschaften des demokratischen Verfassungs- und Sozialstaates beigetragen haben, die er doch im Kern mit seiner vernünftigen Gerechtigkeitstheorie rechtfertigen und retten möchte; er erwähnt lediglich einmal den Verfechter der Sklavereibefreiung Abraham Lincoln und die von Martin Luther King geführte Bürgerrechtsbewegung in den USA, um festzustellen, dass beide in seinem Sinne „gerecht" und „vernünftig" gehandelt haben, obgleich ihre Haltung wesentlich religiös begründet war (Rawls 1998: 357, 363). Doch wird bereits an diesem Beispiel deutlich, dass die Trennung zwischen einer politischen Gerechtigkeitsebene auf der einen Seite und einer weltanschaulich-religiösen Begründungsebene auf der anderen wohl kaum haltbar ist. Dieser gewichtige Einwand gegen Rawls wurde vor allem von den religiös gestimmten Kommunitaristen vorgebracht. Charles Taylor etwa hat kritisch bemerkt, eine politische Ethik könne sich ebenso wenig selbst interpretieren wie eine Charta verbriefter Rechte, sie bedürften stets der Deutung und Anwendung und dies wiederum erfolge stets vor dem Hintergrund religiöser und weltanschaulicher „Vorstellungen vom Guten" (Taylor 1996: 241). Das von Rawls genannte Beispiel der Antisklaverei- und Bürgerrechtsbewegung zeigt denn auch, dass die Errungenschaften des demokratischen Verfassungsstaates in langwierigen historischen Lernprozessen zum Teil auf der Grundlage religiöser Überzeugungen erkämpft worden sind, so dass ihr Geltungsanspruch nicht erst im Nachhinein von den Religionsgemeinschaften bestätigt werden müsste. Damit ist auch schon angedeutet, dass diese Errungenschaften gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen nicht den gleichen Abstand bewahren können; diese strukturelle, durch das Gewicht der historischen Herkunftsprägung eines demokratischen Gemeinwesens bedingte Parteilichkeit bleibt auch dann bestehen, wenn wir mit Rawls alle „unvernünftigen", radikalen oder fundamentalistischen Gruppen von vornherein ausschließen. Dessen ungeachtet stellt sich freilich auch hier die Frage, wie eine demokratische und gerechte Gesellschaft mit „unvernünftigen" und „fundamentalistischen" Religionsgemeinschaften umgehen sollte.

Auf diese und andere praktische Herausforderungen geht Rawls kaum ein; seine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik ist denn auch auf einer relativ abstrakt-philosophischen Ebene angesiedelt. Gleichwohl lassen sich die religionspolitischen Erfahrungsspuren der Vereinigten Staaten von Amerika im Hintergrund seiner Überlegungen erkennen. Dies wird nicht zuletzt an der Frage deutlich, wie Rawls die Trennung von Staat und Kirche im Einzelnen rechtfertigt. In seinem letzten, 1999 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel „The Idea of Public Reason Revisited" findet sich hierzu eine klare und aufschlussreiche Stellungnahme; dort heißt es zunächst, dass „die der Trennung von Kirche und Staat zugrunde liegenden Prinzipien solche sein sollten, die von allen freien und gleichen Bürgern unter der Voraussetzung des Faktums eines vernünftigen Pluralismus bejaht werden können" (Rawls 2002: 204). Sodann zählt Rawls die wichtigsten Rechtfertigungsgründe auf: „Zu den Gründen für die Trennung von Kirche und Staat gehören unter anderem die folgenden: Sie schützt die Religion vor dem Staat und den Staat vor der Religion; sie schützt Bürger vor ihren Kirchen und Bürger voreinander." Es sei ein schwerer Fehler anzunehmen, dass die Trennung von Staat und Kirche in erster Linie dem Schutz der „säkularen Kultur" diene; natürlich beschütze sie diese Kultur, aber sie tue dies nicht über das Maß hinaus, in dem sie auch alle Religionen schütze. Der erste Verfassungszusatz habe in den USA die verschiedenen Religionen vor dem Staat geschützt und verhindert, dass eine von ihnen in der Lage war, die anderen Religionen zu beherrschen und zu unterdrücken, indem sie sich der Staatsmacht bemächtigten. Folgerichtig erblickt Rawls mit Tocqueville in der Trennung von Staat und Kirche eine der Hauptursachen für die Stärke der amerikanischen Demokratie und Religiosität. Er schreibt:

> „Einige gläubige Bürger empfinden diese Trennung als feindselig gegenüber der Religion und haben versucht, sie aufzuheben. Dabei haben sie meines Erachtens die Hauptursache für die Stärke der Religion in diesem Land nicht verstanden, und sie scheinen, wie Tocqueville sagte, bereit zu sein, sie um eines kurzfristigen Zugewinns an politischer Macht willen zu gefährden." (Ebd.).

Im Hintergrund wird auch hier die protestantische Prägung des politischen Philosophen sichtbar; er möchte die Religion aus der Politik heraushalten, um ihre Botschaft nicht zu korrumpieren und zu verunreinigen. An dieser Stelle sei erlaubt, einen Blick auf einen kurzen, 1997 verfassten, aber postum 2009 veröffentlichten autobiographischen Text zu werfen, in dem Rawls über seine Haltung zu Religion Rechenschaft ablegt. Darin erzählt er, dass er in eine Familie „konventioneller Religiosität" hineingeboren wurde, in den letzten Jahren des Studiums sich intensiv mit christlicher Theologie und Glaubenslehre befasste und sogar in Erwägung zog, das Priesterseminar zu besuchen (Rawls 2010: 303). Doch stattdessen zog er in den Zweiten Weltkrieg und verlor im letzten Kriegsjahr den Glauben. Rawls erklärt sei-

nen Glaubensverlust rückblickend durch drei Ereignisse: erstens der Tod eines nahen Freundes, zweitens die Predigt eines lutherischen Pastors und schließlich das Hören vom und das Nachdenken über den Holocaust. Angesichts des Holocausts habe er sich gefragt, ob Beten zu Gott überhaupt noch möglich sei:

„Wie konnte ich beten und Gott für mich oder meine Familie oder mein Land oder irgend etwas anderes, was ich schätzte und mir wichtig war, um Hilfe bitten, wenn Gott Millionen von Juden nicht vor Hitler retten würde? Wenn Lincoln den Bürgerkrieg als Strafe Gottes für die Sünde der Sklaverei interpretiert, gleichermaßen verdient für den Norden wie den Süden, haben wir es mit einem Gott zu tun, der gerecht handelt. Den Holocaust aber kann man so nicht interpretieren, und alle in diese Richtung gehenden Versuche, die ich gelesen habe, sind gräßlich und böse. Um die Geschichte als Ausdruck des Willens Gottes interpretieren zu können, muß Gottes Wille mit dem einhergehen, was wir für die grundlegendsten Vorstellungen von Gerechtigkeit halten." (Ebd.: 305)

Auch die Schilderung und Bewertung der besagten Predigt von Seiten Rawls ist aufschlussreich:

„Eines Tages kam ein lutherischer Pastor hoch und hielt während eines Gottesdienstes eine kurze Predigt, in der er sagte, Gott hätte unsere Kugeln auf die Japaner gelenkt, während er uns vor den ihren schützte. Ich weiß nicht, warum mich das so wütend machte, aber es tat es ganz gewiß. Ich machte dem Pastor […] Vorwürfe, daß er wider besseres Wissen, wie ich annahm – immerhin war er Lutheraner –, Dinge sagte, die einfach falsch waren. Welchen Grund hätte er dafür außer jenem, die Truppen beruhigen zu wollen? Die christliche Glaubenslehre sollte man dafür nicht benutzen, obwohl mir natürlich völlig klar war, daß man es tat." (Ebd.: 304)

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, dass Rawls sich nach dem Krieg mit der Geschichte der Inquisition auseinandergesetzt und ein ausgeprägtes Bewusstsein von der „Korruptheit priesterlicher und politischer Macht" davon getragen hat. Er habe den Eindruck gewonnen, dass der „große Fluch" des Christentums seit den Anfangstagen die Verfolgung von Andersgläubigen als Ketzer gewesen sei. Rawls schreibt:

„Zur Geschichte der Kirche gehört auch die Geschichte ihrer langen historischen Verflechtung mit dem Staat und ihres Umgangs mit politischer Macht, um ihre Vormachtstellung zu festigen und andere Religionen zu unterdrücken. Als Religion der ewigen Erlösung durch den wahren Glauben sah die Kirche sich zum Kampf gegen die Ketzerei berechtigt. Ich bin daher zu der Überzeugung gelangt, daß die Verweigerung von religiöser Freiheit und von Gewissensfreiheit etwas sehr Böses ist. […] Diese Freiheiten wurden zu Fixpunkten meiner moralischen und politischen Ansichten. Schließlich wurden sie auch zentrale politische Bausteine

meiner Auffassung von konstitutioneller Demokratie, in Institutionen verwirklicht aufgrund der Trennung von Kirche und Staat." (Ebd.: 307)

Abgesehen davon, dass Rawls Entrüstung bzw. Formulierung, die Verweigerung von Religions- und Gewissensfreiheit sei „etwas sehr Böses", ihrerseits religiös gefärbt zu sein scheint: sein Hinweis auf die lange Geschichte der Verfolgung von Andersgläubigen durch die Kirche, die sich mit dem Staat verbündet, legt nahe, dass die gleiche Freiheit aller Bürger nur dann gewährleistet werden kann, wenn Religion und Politik getrennt werden.

Tatsächlich kommt der Forderung nach mehr Freiheit und Gleichheit in den politischen Auseinandersetzungen um die religionspolitische Grenzziehung eine herausragende Bedeutung zu. Die Freiheit und Gleichheit der Menschen wurde zwar in der Geschichte bisweilen auch mit genuin religiösen Argumenten begründet und gefordert; doch legt eine nüchterne Betrachtung alles in allem eher den Schluss nahe, dass die Freiheit und Gleichheit der Menschen in einem gewissen Spannungsverhältnis zum religiösen Wahrheits- und Erlösungsanspruch stehen, zumal religiöse Gemeinschaften und Institutionen der Versuchung nicht widerstehen können, ihren religiösen Wahrheitsanspruch in politische Macht und Anerkennung umzumünzen.

In der Diskussion der berühmten These Georg Jellineks, nach der die Institutionalisierung der Menschenrechte erstmals aus puritanischem Freiheitsethos in den neuenglischen Kolonien wie Rhode Island oder Pennsylvania erfolgt sei und daher die landläufige Auffassung, erst die Französische Revolution sei in ihrer Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte im August 1789 zum modernen Verständnis der Menschenrechte vorgestoßen, korrigiert werden müsse, haben wir bereits auf die Ambivalenz der religiösen Begründung von Menschenrechten hingewiesen. Zwar lässt sich zeigen, dass Roger Williams in Rhode Island und William Penn in Pennsylvania die Gewissensfreiheit gerade aus der religiösen Überzeugung, jeder Mensch (auch der Indianer, Schwarze, Türke etc.) sei von Gott höchstpersönlich berufen, den Weg zu ihm und seiner Heiligkeit in Freiheit einzuschlagen und zu finden, andernfalls seine Wahrheit doch nicht viel wert gewesen wäre, verteidigten und institutionalisierten; jedoch bedeutete die aus Respekt vor Gottes Souveränität gewährte Gewissensfreiheit nicht unbedingt die Freigabe des Individuums zur völligen Selbstbestimmung. Dies lässt sich nicht zuletzt an dem Umstand ablesen, dass das Prinzip der gleichen Religionsfreiheit auch in diesen sekundären Gründungen nicht so weit gefasst worden ist, dass sie die gleichberechtigte Teilhabe aller Bürger am Gemeinwesen zur Folge gehabt hätte, da namentlich Katholiken, Atheisten und Juden zu den öffentlichen Ämtern nicht zugelassen wurden (den letzteren wurden sogar zeitweilig die staatsbürgerlichen Rechte aberkannt). In Pennsylvania wurde darüber hinaus ein strenges „Moralregime" errichtet und der Gesetzgeber dazu verpflichtet, auf gottgefälliges Handeln hinzuwirken oder solches gar zu erzwingen, wodurch die Quäkerkolonie einen deutlich theokratischen Einschlag bekam. In bei-

den Fällen wird jedenfalls deutlich, dass die als Gottes Vorrecht gegenüber der Staatsgewalt in Stellung gebrachte Gewissens- und Religionsfreiheit nicht als Komponente einer umfassenden Freiheit gedacht war, die die Menschen (restlos) sich selbst überlassen hätte. Auch da also, wo die Gewissensfreiheit als ein unbedingtes religiöses Gebot begründet wurde, blieb es fraglich und heikel, ob aus ihr die völlige Autonomie des Individuums hervorgehen kann. Es scheint, als impliziere die Freiheitsbegründung aus religiösem Impetus immer einen gewissen Rest-Vorbehalt, gerade weil die Gläubigen zu wissen meinen, was Gott auf keinen Fall wollen und gefallen könne. Es fällt eben den sich im Besitz der Wahrheit wissenden Gläubigen ungemein schwer, vom Menschen zu lassen und ihn konsequent Gott anheimzugeben. Auch die Baptisten und Quäker haben doch letzten Endes die im Namen Gottes eingeklagte Freiheit nicht dahin verstanden, als stünde sie in des Menschen Belieben; vor allem bei den Quäkern wird deutlich, wie viel „Freiheitsambivalenz" gerade aus dem Gottesglauben entspringen kann. Die demokratische Menschenrechtsidee ist nicht, sofern sie auf der Überzeugung ruht, der Mensch verfüge vollends über sich selbst, restlos kompatibel mit einer religiösen Begründung der Menschenrechte. Die Autonomie und Freiheit des Menschen wird jedenfalls in einem gewissen Spannungsverhältnis zum religiösen Wahrheits- und Erlösungsanspruch stehen, weil man von einer religiösen Warte aus nur schweren Herzens darin einwilligen wird, dass der Mensch sein eigener „Herr" sein soll, gilt er doch in letzter Instanz als „Eigentum" Gottes. Genau an dieser Stelle tut sich eine Einbruchstelle im Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf, in die der Gläubige jederzeit (ver)urteilend vordringen kann – mit ambivalenten Folgen für die Freiheit des Menschen.

Die grundlegende Prämisse der modernen Demokratie besteht in der Überzeugung, jedem Individuum komme gleiche Freiheit und (Willens-)Autonomie zu, ob sie nun durch die gleiche Vernunftbegabung der Menschen oder aber etwa durch ihre Gottesebenbildlichkeit begründet wird. Dahinter steht jedenfalls die weltgeschichtlich unerhörte Annahme, jeder Mensch sei als Person prinzipiell gleich. Wenn dem so ist, muss jedermanns Stimme und Meinung idealiter gleiches Gewicht zukommen, was am deutlichsten noch in dem demokratischen Prinzip des allgemeinen Wahlrechts („one man, one vote") zum Ausdruck kommt. Die politische Ordnung der modernen Demokratie bezieht ihre Legitimität in einem elementaren Sinne aus der Zustimmung, die sie von den Bürgern durch freie Willensäußerung erfährt; dies gilt auch für die religionspolitische Ordnung in der Demokratie. Wenn es nun eine Gesellschaft gäbe, deren Mitglieder – aus welchen Gründen auch immer – allesamt einhellig zu der Auffassung gelangten, die Religion sei eine Illusion oder gar Lüge und gehöre deshalb in ihrer Mitte abgeschafft, verließe dieses Votum an sich nicht die demokratischen Bahnen. Die Autonomie des demokratischen Subjektes würde sich in dem Fall gewissermaßen als „selbstgenügsam" erwiesen haben, der Mensch

würde sich (von dieser Perspektive aus betrachtet müsste man sagen: endlich) restlos „übernommen“ haben. Von der Französischen Revolution bis zu den kommunistischen Weltanschauungsregimes im 20. Jahrhundert gab es immer wieder folgenreiche Versuche, einem solchen radikal immanenten Verständnis von der menschlichen Freiheit und Gleichheit in einer Art „totalitären Demokratie“ (Jacob Talmon) zum Durchbruch zu verhelfen. Bezeichnend ist freilich, dass sie allesamt ihrerseits einen umfassenden Wahrheitseifer entwickelten und an den Tag legten, der in vielem dem der (monotheistischen) Religionen nicht nachstand; dieser entlud sich denn auch in der Regel in massiver Gewaltanwendung, weil die Menschen nicht darin einwilligten, ihren Erwartungshorizont strikt auf das Innerweltliche zurückzustutzen.

Wie wäre es dagegen in einer theokratischen Ordnung um die gleiche Freiheit des demokratischen Subjektes bestellt? Würde sie sich nicht *per definitionem* wie mit einem Federstrich aufheben, sobald der Mensch mit Gott Fühlung aufnimmt? In der Tat ist die Lesart, nach der ein religiöser Mensch seine Selbstbestimmung und seinen Willen an Gott abgetreten und damit seine demokratische Subjektqualität verspielt habe, in der Geschichte europäischer Demokratien weit verbreitet gewesen. Man denke nur etwa an die Geistlichen, die an den allgemeinen demokratischen Wahlen nicht teilnehmen durften oder auch an die Frauen in einigen vor allem katholischen Ländern wie Frankreich, die erst relativ spät (in Frankreich etwa im Jahre 1944!) in den Genuss des allgemeinen Wahlrechts kamen, weil sie von den Männern der Republik verdächtigt wurden, allzu sehr unter dem (reaktionären und fremdbestimmten) Einfluss der Kirche und ihrer Geistlichen zu stehen (Rosanvallon 1992: 185). Die Gründe für diese kritische Lesart der politischen Autonomie dürften vor allem in dem historischen Umstand liegen, dass die Gewissensfreiheit und Gleichheit der Staatsbürger in Kontinentaleuropa (insbesondere in den katholischen Ländern wie Frankreich) in einer polemischen Frontstellung gegen die institutionellen Träger und Machthaber der Religion auf Erden erkämpft werden musste. Doch ist es keineswegs ausgemacht, dass dem so sein muss. Die politische Autonomie und Freiheit des Menschen führt auf verschlungenen Pfaden zur „Theonomie“ und umgekehrt (Ricoeur 1996). Die autonome Verfügungsmacht des Menschen über sich selbst und ihre Verwirklichung ist im Allgemeinen an Bedingungen gebunden, die der Mensch sich nicht gewählt, geschweige denn frei „gesetzt“ hat und auf die er daher nur bedingt Einfluss nehmen kann; zu diesen gehört die eigene Natur und Endlichkeit, die Mitmenschen, Geschichte, Sprache, Kultur und nicht zuletzt auch die Religion. Diese Gegebenheiten markieren nicht nur Grenzen, an denen sich der Mensch gleichsam stößt, sondern stellen Voraussetzungen dafür dar, dass der Mensch seiner Autonomie überhaupt erst gewahr werden kann. Deshalb darf die Bestimmung und Bindung des menschlichen Willens durch Gott nicht von vornherein als Heteronomie im Sinne einer Fremdbestimmung aufgefasst werden. Die Autonomie des Individuums ist in der Neuzeit vor allem im Gefolge der Aufklärungs-

bewegung oft implizit, wenn nicht explizit an die Sache einer durch und durch irdischen interessengeleiteten Vernünftigkeit gekoppelt worden; nichtsdestotrotz umfasst sie im Grunde auch den Glauben zu Gott. Die Freiheit des Individuums kann zwar vom Glutkern der Transzendenz restlos verschlungen werden, sie kann aber ebenso gut ihren reinsten und höchsten Ausdruck gerade in der „Bestimmung" durch Gott finden. Im Gespräch mit Gott kann der Mensch sich als ein autonomes Subjekt, das mit gleicher Würde begabt ist, erfahren; die unbedingte Gehorsamspflicht gegenüber den Geboten und Verboten Gottes muss nicht mit dem Verlust der Selbstbestimmung und der „Mündigkeit" einhergehen. Insofern lässt sich jedenfalls prinzipiell ein Gemeinwesen denken, dessen Mitglieder sich gerade aus gemeinsamem Gottesglauben zur Demokratie durchringen und bekennen.

Bedenkt man aber, dass heutzutage wohl kaum eine Gesellschaft in der Welt auffindbar sein dürfte, die, sei es in einer bestimmten Religion oder sei es in einer areligiösen Weltanschauung, so restlos mit sich selbst übereinstimmte, dass sie keinerlei Rücksicht nehmen müsste auf die Freiheit Anders- und Ungläubiger, bleiben Zweifel an der Möglichkeit, dass demokratische Selbstregierung eines Volkes allein im Namen und zum Gefallen Gottes zwangsfrei bzw. freiheitsgerecht vonstatten gehen könnte. Auf der Suche nach der legitimen religionspolitischen Ordnung in der Demokratie sollte stillschweigend realistischerweise die Tatsache des weltanschaulich-religiösen Pluralismus vorausgesetzt werden. Doch selbst in einem religiös homogenen Gemeinwesen, das als solches wohl sehr selten, wenn überhaupt jemals existiert haben dürfte, ist es möglich, dass Einzelne oder Gruppen ihren Gottesglauben dahin verstehen, als vertrüge er keine Vermengung mit dem „weltlichen Geschäft" der Politik. Deshalb dürfte ein demokratischer Staat streng genommen sich auch dann nicht „substantiell" mit einer religiösen Wahrheit identifizieren, wenn alle seine Bürger sich zu derselben Religion bekennen würden. Wenn die Menschen sich jedoch einhellig als „Eigentum Gottes" verstehen und ihr Zusammenleben dem entsprechend unter den Willen und die Wahrheit des Herrn stellen, handelt es sich eher um eine Theokratie im herkömmlichen Sinne oder – angesichts der bedeutenden Rolle der Geistlichen bei der verbindlichen Auslegung der Gottesworte – um eine geistliche Aristokratie. In dem Zusammenhang sei nochmals daran erinnert, dass die religiös weitgehend homogenen neuenglischen Siedlungskolonien, in denen die Puritaner ihr Zusammenleben auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen um die Gemeinde herum gestalteten, nicht ohne Diskriminierung und Unterdrückung Andersgläubiger auskamen. Nicht nur war von vornherein ausgemacht, dass die Zugehörigkeit zur etablierten Denomination die Voraussetzung des Genusses der bürgerlichen Freiheitsrechte, ja des Aufenthaltes in der Kolonie war, sondern auch, dass die Gottseligkeit der Gemeindemitglieder nötigenfalls durch Verbannung und Todesstrafe der von (ihrem) Gott Abgefallenen unter Beweis gestellt werden musste. Deshalb kann sich die von Puritanern gegründete politische Ordnung wohl kaum als eine Ordnung der Freiheit rühmen, es sei denn man

ist – wie die Puritaner in dieser Zeit und die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein es gewesen sind – der Überzeugung, erst der sichere Besitz der religiösen Wahrheit mache den Menschen frei (und selig).

Wie dem auch sei: bei der Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in einer Demokratie kommt jedenfalls der gleichen Gewissens- und Religionsfreiheit eine Schlüsselbedeutung zu. In einer Demokratie sollte niemand gegen seinen Willen zu irgendeiner religiösen Meinung, Handlung oder Praxis angehalten oder gar gezwungen werden, auch wenn die positive Entfaltung der Religionsüberzeugungen eingeschränkt werden kann und muss, wenn sie mit grundlegenden Normen (wie etwa Menschenwürde) und Gütern (wie etwa Frieden, Sicherheit, Solidarität und anderen Gemeinwohlbelangen) der politischen Ordnung kollidieren. Das heißt: die gleiche Gewissens- und Religionsfreiheit kann zwar nicht absolut gelten, da sie graduellen Abwägungen mit anderen politischen Freiheitsrechten und Gütern zugänglich sein muss, doch sollte sie zumindest „im Kern" nicht angetastet werden. So gesehen wäre die negative Gewissens- und Religionsfreiheit – sprich: die Freiheit vom Zwang zu irgendeiner religiösen Meinung, Handlung oder Praxis – der einzige Mindeststandardanspruch, der in einer demokratischen Ordnung ungekürzt verbindlich geltend gemacht und eingeklagt werden kann. Von diesem sicheren Boden aus lassen sich denn auch die einzelnen religionspolitischen Ordnungen kritisch nach ihrer Demokratietauglichkeit abklopfen; dieser Mindestfreiheitsanspruch wäre etwa – um nur zwei idealtypische Fälle zu nennen – in einem Gemeinwesen, in dem die Politik der Religion pauschal feindselig begegnet oder aber Staat und Religion substantiell vereint sind, nicht erfüllt. Im Gegensatz zu einer militant atheistischen oder theokratischen Ordnung wäre jedoch eine Trennung von Staat und Kirche oder eine lediglich formell-symbolische Einheitsordnung von Staat und Religion mit den freiheitlichen Mindeststandards der Demokratie vereinbar (Brugger 2007; Stepan 2000).

Sowohl in der Selbstbeschreibung des demokratischen Verfassungsstaates als auch in der politiktheoretischen Diskussion um die Legitimität der religionspolitischen Ordnung spielt die Formel der weltanschaulich-religiösen Neutralität eine prominente Rolle; sie wird nicht selten kurzerhand mit dem Gebot der Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion und Politik identifiziert. Auch die Rechtfertigung beider Normen bzw. Ideale konvergiert; ähnlich wie die Trennung wird die Neutralität – neben dem pragmatischen Friedensargument – vor allem durch den menschenrechtlichen Anspruch der Bürger auf gleiche Freiheit begründet. Es sei hier erlaubt, auf die Bedeutung der weltanschaulich-religiösen Neutralität in der gebotenen Kürze einzugehen, um zu zeigen, dass der Anspruch der Bürger auf gleiche Freiheit in einer demokratischen Ordnung durchaus unterschiedlich eingelöst werden kann.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass der Begriff „Neutralität" aufgrund seiner relativen Unbestimmtheit zum Kristallisationspunkt für allerlei Gedankengut zum

Verhältnis von Staat und Religion geworden ist. In seiner 1972 veröffentlichten Studie zur „Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip" konstatiert der Staats(kirchen)rechtler Klaus Schlaich, dem erstaunlich weitgehenden Konsens über die Notwendigkeit der Neutralität in religiösen Angelegenheiten stehe eine inhaltlich schillernde Vieldeutigkeit gegenüber; unter Neutralität kehrten beinahe alle Schattierungen des Verhältnisses von Staat und Kirche wieder: von der militant vertretenen Trennung und Berührungslosigkeit über ein bloßes Verbot der Bevorzugung einer Religion zu Lasten anderer bis hin zur Pflicht der positiven Religionspflege (Schlaich 1972: 131). Drei Jahrzehnte später kommt auch Stefan Huster in seiner umfassenden Studie zur ethischen Neutralität des demokratischen Staates eigens auf die Unbestimmtheit des Begriffs und seine politisch-ideologische Brisanz zu sprechen; zwar lege der Begriff gewisse Assoziationen zu einer Haltung der Unparteilichkeit, Zurückhaltung oder Distanz nahe, doch handele es sich um einen Terminus technicus, der keine alltagssprachliche Bedeutung besitzt (Huster 2002: 35).[59] Auch Ernst-Wolfgang Böckenförde muss bemerkt haben, dass die Bedeutung des Begriffs keineswegs auf der Hand liegt, behilft er sich doch zur näheren Kennzeichnung und Angabe des Gemeinten damit, dass er dem Neutralitätsbegriff ein Eigenschaftswort beigesellt: zum einen spricht er von distanzierender und zum anderen von offener und übergreifender Neutralität (Böckenförde 2007: 439 ff.).[60] Mit

---

59 „Neutralität" ist eine deutsche Nachbildung des mittelalterlichen Wortes „neutralitas" und taucht im deutschen Sprachgebrauch wohl im 16. Jahrhundert zum ersten Mal auf (Steiger/Schweitzer 1978). *„Neutralitas"* erscheint zuerst im medizinischen Sprachgebrauch und bedeutet etwa *„Ausgeglichenheit"*. In dem gleichen Zeitraum taucht der Begriff im politisch-sozialen Sprachgebrauch zum ersten Mal in einer Abhandlung während des Schismas von 1159 auf; er ist ursprünglich im Zusammenhang mit innerkirchlichen Streitigkeiten etwa von der Sorbonne zur Bestimmung ihrer Haltung gegenüber den Streitparteien verwendet worden. Die mittellateinische Wortbildung ihrerseits geht auf das lateinische Wort *„neu-ter"* zurück, das *„keiner von beiden"* bedeutet. In seiner allgemeinen politischen Bedeutung kann *„neutral"* verstanden werden als *„keiner Partei angehörend*". Die völkerrechtliche Verwendung des Begriffs steht eindeutig im Vordergrund. Demnach bezeichnet Neutralität einen politisch-rechtlich geordneten Zustand, in dem ein Staat zwischen zwei oder mehreren kriegführenden Staaten steht und sich am Krieg weder auf der einen noch auf der anderen Seite beteiligt. Die Übertragung des Neutralitätsbegriffs von den Außenbeziehungen eines Gemeinwesens ins Innerstaatliche erfolgt (der Sache nach) im 16. Jahrhundert. Bezeichnenderweise war der innerstaatliche Anwendungsbereich auf das Verhältnis der politischen Gewalt zu Religionsangelegenheiten bezogen.

60 Carl Schmitt unterscheidet in seiner „Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen der innerpolitischen Neutralität des Staates" aus dem Jahr 1931 vier „negative, das heißt von der politischen Entscheidung wegführende Bedeutungen des Wortes"

dem ersteren ist gemeint, dass der Staat den Einfluss religiös-weltanschaulicher Bekenntnisse auf sein Handeln und seine Entscheidungen strikt zurückweist; mit dem letzteren hingegen ist gemeint, dass der Staat sich zu religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen nicht in abweisender Distanz verhält, sondern ihnen Raum zur Entfaltung gibt, ohne sich freilich mit ihnen in irgendeiner Weise zu identifizieren: „Die Vielfalt der Bekenntnisse wird von ihm ohne Parteinahme, ohne Bevorzugung oder Benachteiligung, in diesem Sinne neutral übergriffen." (Ebd.: 447). In einem zweiten Schritt plädiert nun Böckenförde dafür, beide Formen der Neutralität im Verhältnis von Staat und Gesellschaft „bereichsspezifisch" anzuwenden. Die distanzierende Neutralität solle überall dort zum Zuge kommen, wo es um unmittelbare, originäre, staatliche Hoheitstätigkeit geht, wie in Justiz und Polizei oder beim gleichen Zugang zu staatlichen Ämtern. Der Staat müsse hier als „das gemeinsame Haus aller" erscheinen, für jeden in gleicher Weise, ohne einen Unterschied im Hinblick auf Person oder Konfession. Das hoheitliche Handeln der Verwaltung müsse strikt bekenntnisneutral vollzogen werden. Noch stärker gelte dies für die Rechtsprechungstätigkeit; sie habe allein nach Gesetz und Recht zu entscheiden, mit dem im Übrigen blinden Auge der Justitia. Böckenförde betont, dass sie im Namen des Volkes und nicht im Namen Gottes oder einer Religion zu entscheiden habe. Die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kruzifixen möge daher in einer mehrheitlich christlich geprägten Gesellschaft hergebracht sein, sei aber eine falsche Selbstdarstellung staatlicher Rechtsprechungstätigkeit (Böckenförde 1975). Auch die Zulassung zu öffentlichen Ämtern müsse unabhängig vom religiösen Bekenntnis allein nach Eignung, Befähigung und Leistung erfolgen.

Die offene und übergreifende Neutralität sei hingegen dort angebracht, wo der Staat durch die Gestaltung der Rechtsordnung das gesellschaftliche Leben reguliert, der Freiheit der einzelnen Entfaltungsmöglichkeiten eröffnet, Bestrebungen und Aktivitäten in der Gesellschaft fördert und Freiheitssphären gegeneinander abgrenzt. Dies gelte insbesondere auch für Lebens- oder Aufgabenbereiche wie Erziehung, Unterricht und Bildung oder Krankenversorgung, die der Staat in seine Obhut und Verantwortung genommen habe. Die öffentliche Schule etwa sei ein Ort der Begegnung von Staat und Gesellschaft, und als solcher habe die Bekenntnisfreiheit dort einen legitimen Platz für die Gestaltung von Erziehung und Unterricht. Demnach seien religiöse Bezüge in der Pflichtschule durchaus möglich; auch sei prinzi-

---

von vier „positive(n), das heißt zu einer Entscheidung hinführende(n) Bedeutungen des Wortes" Neutralität (Schmitt 1996: 97 ff.). Die nähere Kennzeichnung der Neutralität des Staates von Böckenförde lässt gewisse Parallelen zur Schmitt'schen Unterscheidung zweier „Bedeutungsrichtungen" des Wortes erkennen. Gleichwohl unterscheidet sich die Sichtweise des Schülers von der des Lehrers grundlegend durch die positive Einschätzung der weltanschaulich-religiösen Neutralität des demokratischen Staates.

piell nichts gegen eine Thematisierung des Christentums als prägender Bildungs- und Kulturfaktor der abendländischen Geschichte einzuwenden, solange dies mit Offenheit für andere religiöse und weltanschauliche Inhalte einhergehe. Gleichwohl müssten freilich die (Religions-)Freiheitsansprüche der Schüler, der Eltern und auch der Lehrkräfte vor Ort zum Ausgleich gebracht werden. Zwar müsse die Bekenntnisfreiheit der Lehrkräfte gegebenenfalls mit den Anforderungen und der Verantwortung des Amtes abgestimmt werden und daher unter Umständen ein Stück weit zurücktreten, aber ihr dürfe nicht von vornherein die Berechtigung abgesprochen werden. Denn zu Amt und Auftrag des Lehrers gehöre gerade für die Erziehung das Sich-Einbringen als Person, und nicht lediglich als abstrakter Funktionsträger, der seiner Bekenntnisfreiheit entkleidet ist. Damit ist auch schon angedeutet, welche Position Böckenförde zum umstrittenen Kopftuchproblem bezieht: einer muslimischen Lehrerin, die aus religiöser Motivation in der öffentlichen Schule ein Kopftuch trage, stehe die Bekenntnisfreiheit ebenso zur Seite, wie einer Ordensschwester, die im Nonnenhabit unterrichtet – wohlgemerkt nicht nur im Religionsunterricht. Dass das eine als fremd und ungewohnt empfunden werde und für manche gar einer „objektiven Provokation“ gleichkomme, mache vor der Bekenntnisfreiheit keinen Unterschied, sondern spiegle nur die vorhandene Pluralität der Gesellschaft; und mit ihr vertraut zu machen, sei schließlich auch Teil des staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrags in der Schule.

Die von Böckenförde bemühten Unterscheidungen zwischen Staat und Gesellschaft, staatlichem Recht und sittlicher Ordnung oder distanzierender und offener Neutralität sollen einer relativ optimalen Realisierung des Gemeinwohls dienen, auf das die demokratische (Rechts-)Ordnung insgesamt verpflichtet ist. Dabei definiert der liberalkonservative Staatsrechtler das Gemeinwohl denkbar umfassend als „Inbegriff der Bedingungen des Lebens- und Sich-entfalten-Könnens der Menschen als einzelne, in sozialen Gemeinschaften und als politisch organisierte Gesamtheit“ (Böckenförde 1999: 212); zu diesen Bedingungen werden im Einzelnen äußerer Friede, Sicherheit, Freiheit, Abgrenzung und Ausgleich von Interessen sowie die Ermöglichung von Wohlfahrt und Kultur gezählt. Es fällt auf, dass Böckenförde die Religion nicht eigens erwähnt; für ihn ist sie – selbst wenn ihr Anliegen für die betroffenen Gläubigen den Inbegriff des Lebens schlechthin ausmachen sollte – kein notwendiger Bestandteil des Gemeinwohls in einem demokratischen Staat, das sich lediglich auf das „äußere“ Zusammenleben und Wohlergehen der Menschen in der hiesigen Welt erstreckt. Gleichwohl kann die Religion jederzeit als „Sachgegenstand“ in den Wirkungskreis des demokratischen Staates geraten, weil ihre Wahrheitsansprüche Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben haben. Es gibt denn auch einen weiten Bereich der so genannten *res mixtae*, die einen religiösen und weltlichen Aspekt zugleich haben (wie etwa im Eherecht und bei der Verweigerung des Kriegsdienstes etc.). Böckenförde lässt keinen Zweifel daran, dass der demokratische (und noch säkulare?) Staat auch in diesem gemischten Bereich überlap-

pender Zuständigkeiten die Regelungskompetenz beansprucht; dieser könne und dürfe schließlich um des öffentlichen Friedens und seiner Sicherung willen auf seine Befugnis zur verbindlichen Letztentscheidung nicht verzichten. Der Staat verfüge über eine „umfassende, potentiell allzuständige Regelungs- und Entscheidungsgewalt“:

„Nicht alles, was mit der Religion in Zusammenhang steht oder worauf sich in der Religion begründete Lebensführungs- und Handlungspflichten erstrecken, ist aus dem Bereich staatlicher Zuständigkeit ausgegliedert, sondern nur das sozusagen rein Religiöse, die spezifisch ‚geistlichen' Angelegenheiten, wie etwa Riten, Liturgie, Gottesdienst. Die Unterscheidung von ‚geistlich' und ‚weltlich', von ‚religiös' und ‚politisch' ist nämlich eine solche, die sich primär nicht nach Sachgegenständen, sondern von der Ziel- und Zweckausrichtung bestimmt. Geistlich bzw. religiös ist alles, was auf die *salus animarum*, das (ewige) Heil der Menschen bezogen ist, weltlich oder politisch alles, was das äußere Zusammenleben und Wohlergehen der Menschen betrifft.“ (ebd.: 262, Herv. i.O.)

Im Hintergrund scheint hier die Hegel'sche Auffassung Böckenfördes durch, wonach der demokratische Verfassungsstaat in seiner „Substanz“ das Allgemeine verkörpern muss und die Religion als Partikulares hieran nicht Anteil nehmen darf. Die Allgemeinheit des Staates besteht darin, dass er eine verbindliche Friedens- und Freiheitsordnung in der hiesigen Welt für alle und nicht etwa eine Tugend- und Wahrheitsordnung für einige oder viele sein soll. Mit dieser politischen Aufgabenzuteilung bzw. „Wesensbeschreibung“ korrespondieren die von Böckenförde bemühten Unterscheidungen zwischen Staat und Gesellschaft, Politik und Religion, staatlichem Recht und sittlicher Ordnung. Lässt sich aber die Trennung zwischen staatlichem Recht und sittlicher Ordnung oder – um es mit den Worten Rawls zu formulieren – zwischen dem Rechten und dem Guten wirklich durchhalten? Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus würden die Frage verneinen und grundsätzlich Zweifel daran anmelden, dass überhaupt eine weltanschaulich-religiöse Neutralität möglich ist; sie betonen den Umstand, dass jede politische Ordnung historisch bedingt eine kulturell-religiöse Herkunftsprägung aufweist und glauben deshalb schlicht nicht an eine Perspektive der absoluten Unparteilichkeit. Deshalb vermuten sie hinter der Rede von „differenz-blinder“ Neutralität genau genommen einen ideologischen Mechanismus, der das Besondere unter dem Deckmantel des „Universalismus“ an herkunftsgeprägte „Mehrheitsverhältnisse“ assimiliert (Bader 2007: 82, 153). Tatsächlich kommt denn auch Stefan Huster trotz beträchtlichen Argumentationsaufwands nicht umhin, eine „strukturelle Parteilichkeit der freiheitlichen Ordnung“ festzustellen, und zwar nicht nur im Hinblick auf die (jeweils begünstigenden oder benachteiligenden) Auswirkungen der „ethischen Neutralität“ auf die unterschiedlichen Lebensformen und Konzeptionen des Guten, sondern bereits auf der Begründungsebene des Neutralitätsgrundsatzes gegenüber

allen Lehren des Guten (Huster 2002: 120). Der „neutrale" Grundsatz des politischen Liberalismus, wonach jeder Einzelne nach seiner Façon selig werden möge, und die damit einhergehende Unterscheidung vom Guten und Rechten vereitelt von vornherein jedweden religiösen Wunsch nach einem Leben in einer restlos homogenen Gemeinschaft. Gewaltbereite Fundamentalisten erklären denn auch nicht von ungefähr den demokratischen Staat zum Feind, der sie im Konfliktfall „auf ganz und gar nicht-neutrale Weise zwingen" muss, die Freiheits- und Gleichheitsrechte aller Bürger zu respektieren (ebd.: 123). Nicht zuletzt daran wird deutlich, dass sobald der Liberalismus den „Standpunkt" Gottes bzw. von Göttern verlässt, um eine für alle Menschen legitime und gerechte politische Ordnung zu begründen, eine Lücke klafft, die nicht überwunden werden kann – es sei denn über den Umweg eines meist theologisch vermittelten „versöhnlichen Gesprächs" mit Gott bzw. Göttern, um sie dem Anliegen des Liberalismus gewogen zu machen. Dass letzteres nicht minder schwer sein dürfte, liegt freilich auf der Hand, waren es doch in Europa gerade die gewaltsamen Auseinandersetzungen um das Recht Gottes und seiner Wahrheit in der frühen Neuzeit, die den Liberalismus überhaupt erst auf den Plan haben treten lassen.

Die Verfechter der Neutralität antworten auf die soeben formulierte Kritik mit dem Hinweis, dass der Begriff nicht „zur Beschreibung der politischen Wirklichkeit" tauge, da man immer wieder Beispiele dafür finden könne, dass der Staat unterschiedliche Grade von Nähe, Kooperation und Distanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften aufweist und sich somit faktisch nicht neutral verhält (Bielefeld 2003: 19). Deshalb ergebe der Begriff der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates nicht als deskriptives, sondern nur als kritisch-normatives Konzept Sinn. Ihn preiszugeben oder im Gestus der Entlarvung zu diskreditieren, hieße, sich der normativen Grundlage von Forderungen nach Freiheit und Gleichberechtigung zu berauben. Dem ist insofern zuzustimmen, als die Forderung nach weltanschaulich-religiöser Neutralität in den religionspolitischen Auseinandersetzungen zumal für die minoritären Religionsgemeinschaften eine kritische Funktion im Sinne der Gleichberechtigung erfüllen kann. Davon unberührt bleibt aber das Problem auf der Ebene der Neutralitätsbegründung, das die Trennung zwischen Recht und Moral bzw. Politik und Religion voraussetzt.

Es sei erlaubt, die angesprochene Schwierigkeit an einem heiklen moralisch-politischen „Konfliktfall" zu demonstrieren. Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte als Richter am Bundesverfassungsgericht unter anderem über die Frage der Rechtmäßigkeit des Schwangerschaftsabbruchs mit zu entscheiden und hat später über die „dramatische Zuspitzung des Problems", als Katholik im Amt eines Verfassungsrichters zu sein und über die Zulässigkeit der Abtreibung entscheiden zu müssen, berichtet. Als gläubiger Katholik sei für ihn eine Abtreibung nicht nur eine ganz schlimme Sache, sondern die „Tötung eines (noch ungeborenen) Menschen, eines Menschen, der völlig wehrlos und extrem schutzbedürftig ist" (Böckenförde 2007:

420). Anders beurteilt werden müsse die Sache jedoch auf der rechtlichen, auch naturrechtlichen Ebene. Hier seien durchaus „Opfergrenzen für die Mutter auszumachen, an denen eine mit Zwangs- oder Strafsanktionen einforderbare *Rechts*pflicht zum Austragen der Schwangerschaft endet“ (ebd., Herv. i.O.). Von den drei Seelen, die man ihm bescheinigt habe, nämlich die des Katholiken, des Juristen und des Sozialdemokraten, sei in dem ganzen Verfahren nur die „Seele des Richters“ relevant gewesen:

„Alles andere, auch eine Option für den Katholiken in mir, hätte für mich eine Verletzung meiner Amtspflicht und des – mit religiöser Beteuerung geleisteten – Amtseides bedeutet. Die Frage konnte und musste allein nach der gegebenen Gewährleistung in der Verfassung, nach ihrem Inhalt und Umfang entschieden werden, unabhängig davon, wieweit diese sich mit christlich-kirchlichen Positionen deckt oder dahinter zurückbleibt.“ (Ebd.: 421).

Das Amt des Bundesverfassungsrichters erfordere strikte Unabhängigkeit, auch gegenüber eigenen politischen und religiös motivierten Auffassungen und Prioritäten; maßgeblich sei allein die Bindung an die Verfassung. Dies sei vor allem wegen der Interpretationsmacht des Verfassungsgerichts von besonderer Bedeutung; das Verfassungsrichteramt sei nicht nur kontrollfrei, sondern auch rechenschaftsfrei und mit der Befugnis zum „letzten Wort“ ausgestattet.

Auf die Frage, warum nun religiöse und weltanschauliche Argumente bei der höchstrichterlichen Urteilsfindung denn nicht herangezogen werden düften, lautet Böckenfördes Antwort im Kern: weil die Richter dadurch den allgemeinen Boden der demokratischen Friedens-, Freiheits- und Gemeinwohlordnung in Richtung einer Wahrheits-, Tugend- und Zwangsordnung verlassen würden. Dahinter steht wohl die Sorge, dass die religiösen Wahrheitsansprüche den (Freiheits-)Gehalt der demokratischen Ordnung gefährden und ein Kreuz durch die „Gemeinwohl(auf)rechnung“ machen könnten, weil sie von Haus aus tendenziell dazu motivieren, im Konfliktfall zwischen den unterschiedlichen Gütern und Zielen der Verfassung einseitig und dogmatisch zugunsten einer Seite oder „Lösung“ Partei zu ergreifen anstatt zwischen unterschiedlichen Rechts- und Interessenpositionen „rational“ abzuwägen, zu vermitteln und Kompromisse zu suchen. Dass diese Sorge nicht ganz unbegründet ist, ließe sich vielleicht gerade am Beispiel der Abtreibung zeigen. Denn in dem konkreten Fall hätten etwa „kirchenlinientreue“ Katholiken die Abwägung zwischen dem „Lebensrecht“ des ungeborenen Kindes und der Freiheit und Würde der Mutter aus der religiös begründeten Überzeugung heraus, dass das ungeborene Kind von Anfang an ein Mensch und volles Rechtssubjekt sei, weil in der Entwicklung des menschlichen Lebens nach der Verschmelzung von Samenzelle und Ei kein qualitativer Sprung mehr eintritt, zu Lasten der Mutter vorgenom-

men, es sei denn, das Leben der Mutter selbst wäre gefährdet.[61] In der Enzyklika „Evangelium Vitae“ vom 25. März 1995, in der Papst Johannes Paul II. den Schwangerschaftsabbruch als ein „verabscheuungswürdiges Verbrechen“ verurteilt, heißt es: „Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben ist, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist.“ (Johannes Paul II. 1995: 77). Durch die Leugnung der Existenz von Umständen, unter denen einer Mutter die Austragung der Schwangerschaft nicht gegen ihren erklärten Willen zugemutet werden könnte (etwa im Falle einer Vergewaltigung) würde die freiheitliche Ordnung des Grundgesetzes aber zu einer Wahrheits- und Zwangsordnung verkommen. Analog dazu behauptet denn auch Böckenförde, dass christlich gesehen kaum ein Grund ersichtlich sei, der eine Abtreibung als zulässig und verantwortbar erscheinen lassen könnte (Böckenförde 2007: 420). Lässt aber der katholische Staatsrechtler selber nicht Zweifel an dieser Sichtweise aufkommen, wenn er gleichzeitig zu bedenken gibt, dass nicht nur rechtlich, sondern auch naturrechtlich durchaus „Opfergrenzen für die Mutter“ ausgemacht werden könnten, „an denen eine mit Zwangs- oder Strafsanktionen einforderbare Rechtspflicht zum Austragen der Schwangerschaft“ ende? Wenn dem so ist, dass naturrechtliche Erwägungen Opfergrenzen für die Mutter begründen können, und wenn man bedenkt, dass insbesondere der Katholizismus den Weg zur modernen Demokratie über das Naturrecht gefunden hat: warum sollte es dann einem Christen nicht möglich sein, die Frage nach der Zulässigkeit einer Abtreibung (zumindest in Härtefällen) anders zu beantworten als durch einen strikt negativen Bescheid, der die Möglichkeit und Notwendigkeit jedweder Abwägung von vornherein leugnet? Und: ist dies nicht gerade dadurch tatsächlich bewiesen worden, dass die deutschen Katholiken die gefundene Kompromisslösung durch Teilnahme an dem Konfliktberatungsgespräch mit der betroffenen Schwangeren[62], das der Gesetzgeber für die (strafrechtliche) „Freigabe“ einer Abtreibung in den ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft vorschreibt, mitgetragen haben, und zwar gegen den erklärten Willen und die wiederholte Aufforderung von Papst Johannes Paul II. an die deutschen Bischöfe, den Nachweis über die Konfliktberatung nicht mehr auszustellen? Und was Böckenför-

---

61 Die Haltung der katholischen Kirche zu Abtreibung ist kurz dargestellt bei: Spieker 2008: 107 ff.

62 Dabei ist die Teilnahme am Beratungsgespräch von der Absicht geleitet, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen. Der Gesetzgeber erhofft sich von dem Gespräch die nötige Hilfe, um der Schwangeren eine „verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung“ zu ermöglichen.

de anbelangt: hat er nicht bereits Anfang der siebziger Jahre Überlegungen zur Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot angestellt und dafür plädiert, das generelle Verbot mit der Anerkennung von Grenzen des Zumutbaren zu verbinden? (ebd.: 333 ff.) Außerdem: hat er nicht zuletzt dadurch den Beweis einer freiheitsgerechten Vermittlung zwischen religiöser Wahrheit und demokratischer Freiheit erbracht, dass er sich – scheinbar paradoxerweise – durch die religiöse Beteuerung seines Amtseides von der Bindungskraft seiner religiösen Überzeugungen löst und sich darauf verpflichtet, allein nach Inhalt und Umfang der Verfassung zu urteilen? Und ist nicht gerade die Verantwortung vor Gott und die Gewissens- und Religionsfreiheit auch Inhalt dieser Verfassung? Es ist jedenfalls kaum vorstellbar, dass Böckenförde sich jemals von seinen religiösen Überzeugungen „gelöst" und dem deutschen Grundgesetz „anvertraut" hätte, wenn er seinen normativen Gehalt nicht auch als gläubiger Katholik mittragen würde.Wie dem auch sei: das hier gewählte Grenzbeispiel der Abtreibung scheint geeignet, um die Plausibilität der Rechtfertigungsgründe für eine prinzipielle Ausklammerung religiöser Argumente und Motive bei der höchstrichterlichen Urteilsfindung oder Gesetzgebung vor allem im moralischen Bereich kritisch zu hinterfragen. Denn wenn die Argumentationslage im sensiblen moralischen Bereich (nicht nur im Streit über die Legalisierung von Abtreibung oder Sterbehilfe, sondern auch über Fragen der Reproduktionsmedizin, des Tierschutzes, des Klimawandels etc.) so unübersichtlich ist, dass – wie Habermas zu bedenken gibt – „keineswegs von vornherein ausgemacht ist, welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen" berufen wird, ist kaum einzusehen, warum die Rechtsprechung oder Gesetzgebung religiöse Argumente und Motive prinzipiell ausschließen sollte (Habermas 2007b: 1444).

4. Das religiöse Argument

An dieser Stelle wollen wir schließlich die religiöse bzw. theologische Begründung der „säkularen" Demokratie thematisieren. Konkret soll das Verhältnis der christlichen, der jüdischen und der islamischen Religion zu Demokratie und Trennung von Politik und Religion in der gebotenen Kürze erörtert werden, um sowohl das Problem der Säkularität schärfer zu konturieren als auch die Frage nach der „Demokratietauglichkeit" von Religionen differenzierter zu fassen.

Die Religion ist im Allgemeinen keine Wesenheit, die außerhalb der Geschichte ein ewiges Dasein fristet und ihre Wahrheiten im Himmelreich mit einer Stimme und einer Zunge verkündet; sie ist zutiefst verwickelt in die Welt des Menschen und deren Niederungen. Auch das Wort Gottes wird vom Menschen nicht quasi ungefiltert vernommen, es gelangt auf verschlungenen Wegen durch den Menschen in die Welt. In der Begegnung mit einer bestimmten Zeit und ihren konkreten Herausforderungen an Mensch und Gesellschaft gelangen immer nur bestimmte Aspekte des von Haus aus vielstimmigen Sinnpotentials zu historischer Wirksamkeit. Es hängt

weitgehend von den kontingenten Umständen und Lernprozessen ab, welche Positionen und Tendenzen sich innerhalb der Religionen durchsetzen. Wie sonst sollte man auch die unterschiedlichen, ja entgegengesetzten religionspolitischen Wirkungen und Folgerungen erklären, die die einzelnen Religionen und Konfessionen bzw. ihre individuellen und institutionellen Träger über Jahrhunderte hinweg aus den gleichbleibenden heiligen Quellen gezogen, begründet und entfaltet haben?[63] In diesem Zusammenhang verdienen zwei Formulierungen Max Webers wiedergegeben zu werden, mit denen der Soziologe das vielfältige und kontingente Hineinwirken der Religionen in die Welt betont; die erste stammt aus „Wirtschaft und Gesellschaft" und beschreibt die wandelnde Stellung des (antiken) Christentums zum Staat:

„Die Stellung des alten und mittelalterlichen Christentums zum Staat als Ganzem hat geschwankt oder richtiger gesagt: den Schwerpunkt gewechselt, zwischen mehreren Standpunkten: 1. Völlige Perhorreszierung des bestehenden Römerreichs, dessen Dauer bis ans Ende der Welt in der ausgehenden Antike jedermann, auch den Christen, für selbstverständlich galt. 2. Völlige Staatsindifferenz, also passive Duldung der (stets und immer unrechtmäßigen) Gewalt, daher auch aktive Erfüllung aller religiös nicht direkt das Heil gefährdenden Zwangsnotwendigkeiten, so insbesondere der Steuerzahlung; dass man ‚dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist', bedeutet nicht etwa, wie moderne Harmonisierung will, positive Anerkennung, sondern gerade die absolute Gleichgültigkeit des Treibens dieser Welt; 3. Fernhaltung vom konkreten politischen Gemeinwesen, weil und insoweit die Beteiligung an ihm notwendig in Sünde (Kaiserkult) bringt, aber positive Anerkennung der Obrigkeit, auch der ungläubigen, als immerhin gottgewollt, wenn auch selbst sündig, aber, wie alle Ordnungen der Welt, eine gottverordnete Sündenstrafe, die durch Adams Fall über uns gebracht ist und die der Christ gehorsam auf sich nehmen muss; 4. Positive Wertung der Obrigkeit, auch der ungläubigen, als im Sündenstande unentbehrliches Bändigungsmittel der schon kraft der gottgegebenen natürlichen Erkenntnis des religiös unerleuchteten Heiden verwerflichen Sünden und

63 Siehe etwa zur exemplarischen Vielfalt biblizistischer Herrschaftslegitimation in der „Vormoderne": Pecar/Trampedach 2007; die Autoren betonen in der Einführung des Bandes, dass genau genommen in allen untersuchten Fällen von „einem Bezug auf *die* Bibel im Singular" keine Rede sein könne: „Die Bibel bot für politisches Denken keinen einheitlichen Referenzrahmen, sondern nur einen normativ abgesicherten Bestand höchst unterschiedlicher Texte. Zum einen handelt es sich bei der Bibel um keinen Verfassungstext, aus dem sich die notwendigen Regeln einer Gemeinschaft einfach ablesen und in Gesetzesform bringen ließen, sondern um eine äußerst komplexe, vielschichtige und widersprüchliche Textsammlung mit einem Entstehungsprozess von insgesamt ungefähr tausend Jahren. Entsprechend der vielschichtigen Grundlage gestaltete sich auch der Zugriff auf die in der Bibel gesammeltem Texte höchst unterschiedlich." (Ebd.: 14).

als allgemeine Bedingung aller gottgewollten irdischen Existenz. Die beiden erstgenannten von diesen Standpunkten gehören vornehmlich der Periode eschatologischer Erwartung an, sind aber auch später immer erneut gelegentlich hervorgetreten. Über den zuletzt genannten Standpunkt ist das antike Christentum auch nach seiner Anerkennung als Staatsreligion prinzipiell nicht wirklich hinausgekommen. Die große Wandlung in den Beziehungen zum Staat vollzieht sich vielmehr erst in der mittelalterlichen Kirche, wie es Troeltschs Untersuchungen [vor allem in seinem Hauptwerk, den *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, AC.] glänzend beleuchtet haben." (Weber 1980: 359/360)

Die zweite Formulierung Max Webers steht in der berühmten „Zwischenbetrachtung" seiner gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie und dient zur Beantwortung der Frage, warum die empirischen Stellungnahmen der Religionen zur Politik so unterschiedlich ausfallen:

„Die eigene Verflochtenheit der religiösen Organisation in Machtinteressen und Machtkämpfe, der stets unvermeidliche Kollaps auch der höchstgesteigerten Spannungsverhältnisse gegen die Welt in Kompromisse und Relativierungen, die Eignung und der Gebrauch der religiösen Organisationen zur politischen Domestikation der Massen, das Bedürfnis insbesondere nach religiöser Legitimitätsweihe der bestehenden Gewalten bedingten die untereinander überaus verschiedenen empirischen Stellungnahmen der Religionen zum politischen Handeln, welche die Geschichte aufweist. Fast alle waren Formen der Relativierung der religiösen Heilswerte und ihrer ethisch rationalen Eigengesetzlichkeit." (Weber 1988: 551)

Mit dem Hinweis auf die Interpretationsbedürftigkeit des religiösen Sinnpotentials und auf die historische Kontingenz seines Hineinwirkens in die Welt sollte freilich – das sei zur Vermeidung möglicher Missverständnisse versichert – weder den Religionen von vornherein jedwede autonome Wirkmächtigkeit abgesprochen noch die Unterschiede zwischen den einzelnen „Religionsfamilien" geleugnet werden. Es gibt zwischen ihnen durchaus deutliche Unterschiede gerade auch in religionspolitischer Hinsicht, und es gilt sie zur Kenntnis zu nehmen (Neusner 2003; Anderson 2006; Joas/Wiegandt 2007; Haynes 2009; Dingel/Tietz 2011). Ein Vergleich etwa zwischen den fernöstlichen Religionen wie Hinduismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Shintoismus mit den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam würde zeigen, wie unterschiedlich ihre „politischen Implikationen" ausfallen können – je nachdem, welcher Gottes- oder Transzendenzvorstellung sie anhängen (monotheistisch, polytheistisch, universal, partikulär), damit zusammenhängend, an wen sich überhaupt die Heilsbotschaft richtet (an die ganze Menschheit oder an bestimmte auserwählte Völker und Regionen) und welche Form der Verbreitung sie vorsehen; ferner, aus welchen „Quellen" die religiöse Wahrheitsbotschaft gespeist wird, ob sie einen oder mehrere „Stifter" und Propheten haben, der für die Gläubigen mit seinem göttlichem „Lebenswandel" die Rolle

eines ewigen Vorbildes erfüllt, welche Heilsgüter sie mit höchster Auszeichnung versehen, welche Auffassung sie von der Zeit (linear oder zyklisch) und der Geschichte mitbringen, welchen Stellenwert sie der „hiesigen Welt“ und dem individuellen und gesellschaftlichen Leben darin einräumen, was sie konkret zur Erlangung der Heilsgaben oder Maximierung bzw. Realisierung der Erlösungschancen verlangen (etwa ein rundherum nach Gottes Wort gerichtetes Leben in einer Gemeinschaft der Erwählten und Gesegneten oder nur der „Glaube“ an die Heilsbotschaft, der Vollzug bestimmter Rituale in Form des Gebetes, des Meditierens oder der Opfergabe oder individueller „Rückzug“ aus Welt und Gesellschaft etc.); wie sie zwischen den maximalen „Wahrheitsansprüchen“ bzw. dem Erlösungsziel der Religion und den Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Lebens in der (hiesigen) Welt und der Gesellschaft vermitteln und dadurch womöglich Raum schaffen für eine etwaige Unterscheidung zwischen dem „religiösen“ und dem „politischen“ bzw. „weltlichen“ Bereich; schließlich, ob sie Institutionen für die Heilsvermittlung vorsehen bzw. historisch geschaffen haben, ob sie eine Art Rationalisierungsprozess durch Theologie durchlaufen haben oder einen solchen nicht kennen, welche Haltung sie in ihrem Selbstverständnis gegenüber anderen Religionen an den Tag legen etc.[64]

64 Donald Eugene Smith thematisiert die politischen Implikationen des Buddhismus, Hinduismus und des Islam anhand von fünf Kriterien: Theory of history, Attitute toward other religions, Capacity for ecclesiastical organization, Political and religious functions, Tendency to regulate society (Smith 1966). Und der Religionssoziologe Roland Robertson greift auf die umfassende Religionskomparatistik Max Webers zurück und fasst die Typologie von Smith in zwei Kriterien zusammen: „on the one hand, the degree to which the religiocultural tradition has been promoted in the form of relatively distinct structures; on the other, the degree to which the tradition is innerworldly or otherworldly (innerworldliness involving an emphasis upon making or remaking the world along the lines of the doctrinal tenets of the tradition; otherworldliness involving the view that the world is largeley to be accepted in its existing form)“. Robertson gelangt zum folgenden Ergebnis: „Christianity is thus characterized by innerworldliness and structural distinctiveness; Islam by innerworldliness and relative lack of structural distinctiveness; Hinduism by otherworldliness and relative lack of structural distinctiveness; and Buddhism by otherworldliness and relative structural distinctiveness.“ (Robertson 1987: 157). In den religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers nimmt zwar die Frage nach dem Grad der institutionellen Verfasstheit von Religionen und nach ihrer Haltung zur Welt (Weltzugewandtheit, Weltflüchtigkeit etc.) eine prominente Stellung ein, doch ist Weber weit davon entfernt, die „Besonderheiten“ der einzelnen Religionen allein anhand dieser Kriterien zu bestimmen; siehe hierzu nur das relativ kompakte (fünfte) Kapitel zur Religionssoziologie in „Wirtschaft und Gesellschaft“, insbesondere die letzten zwei Unterkapitel (§

Entlang dieser Kriterien lassen sich denn auch zwischen den drei monotheistischen Religionen in politischer Hinsicht höchst relevante Unterschiede feststellen. Während das Christentum und der Islam ihre Botschaft an die ganze Menschheit richten und missionierende Religionen sind, ist die jüdische Religion im Grunde bis heute eine exklusive „Stammesreligion". Während der Islam und das Judentum ihrerseits als Gesetzesreligionen gelten, die in ihren heiligen Schriften weitreichende Verfügungsansprüche über den Menschen und die Gemeinschaft anmelden und geltend machen, kennt die christliche Religion außer den Zehn Geboten kein religiöses Gesetzeswerk im engeren Wortsinne (Brague 2005; Graf 2006a). Ob eine Religion sich mit dem rechten Gottesglauben „begnügt" oder aber darüber hinaus ein möglichst rundherum nach Gottes Wort gelebtes Leben in einer Gemeinschaft der Seligen fordert, ist freilich von hoher Bedeutung, weil davon die „Spielräume der Freiheit" und das Ausmaß der Trennung von Religion und Politik abhängen, selbst wenn darüber hinaus andere Faktoren wie etwa der Institutionalisierungs- und Rationalisierungsgrad der Religionen eine wichtige Rolle spielen dürften.

Wie ist es um die „Spielräume der Freiheit" bzw. um die religionspolitischen Differenzierungspotentiale etwa der monotheistischen Religionen im Vergleich zu den fernöstlichen Religionen bestellt? Einerseits liegt es nahe, anzunehmen, dass die monotheistischen Gesetzesreligionen wie die islamische und die jüdische etwa im Gegensatz zu Konfuzianismus, Hinduismus oder Buddhismus tendenziell „differenzierungsresistenter" sind, weil sie in ihren heiligen Büchern und anderen autorisierten Quellen relativ detailliert verbindliche Regeln für das individuelle und gesellschaftliche Leben aufstellen und vorschreiben. Andererseits könnte es sehr wohl sein, dass gerade die monotheistischen Religionen über beträchtliche „Differenzierungskapazitäten" verfügen, weil sie allein schon durch die Vorstellung eines personalen Gottes im Jenseits und der ihm zugeschriebenen Attribute kaum zu überwindende „Distanzen" in Räume und Zeiten des individuellen und gesellschaftlichen Lebens schaffen, die den auf Harmonie und Einheit der kosmischen Seinsordnung ausgerichteten fernöstlichen Religionen abgehen. Tatsächlich lassen sich aber nicht nur in den Religionsgeschichten aller drei Monotheismen Tendenzen religionspolitischer Differenzierung ausmachen, sondern auch in den fernöstlichen Religionen; auch in ihnen wurden immer wieder religionspolitische Unterscheidungsleistungen eingeklagt und mit unterschiedlichem Erfolg erbracht. Donald Eugene Smith etwa schreibt zur Trennung von Religion und Politik im Hinduismus:

„A clear-cut distinction was made in ancient Indian polity between the functions of priest and king. The Vedic king discharged no priestly functions; he performed no sacrifices on behalf of the nation, as was done in ancient Egypt and Greece. A conception of the two powers – the

11 „Religiöse Ethik und ‚Welt'" und § 12 „Die Kulturreligionen und die ‚Welt'") (Weber 1972).

temporal and the spiritual – existed from earliest times, and was supported by a divinely ordained social order. The Brahmin embodied the spiritual authority, and he alone could perform the sacrifices and utter the sacred incantations.“ (Smith 1966: 8); und zum Buddhismus heißt es: „There has been relatively little fusion of religious and political functions in Theravada Buddhism, although the separation is not as clear-cut as in Hinduism where priest and king belonged to different castes. In a few cases members of the royal families in Burma and Thailand gave up the yellow robe after many years in Sangha in order to ascend the throne. While the same person could be monk and king, the two roles could never be accepted simultaneously. The renunciation of the world required of the monk was incompatible with the temporal wealth and power of kingship.“ (Ebd.:14).[65]

Auch der Religionswissenschaftler Christoph Kleine macht im Buddhismus strukturelle Analogien bzw. funktionale Äquivalente für die Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Säkularen ausfindig; und gelangt darüber zu der These, dass „die Unterscheidung *religiös/säkular* auch außerhalb der westlichen Moderne ein gängiges Strukturprinzip zur kognitiven Ordnung einer komplexen Welt“ war und ist (Kleine 2012: 77, Herv. i.O.). Es ist denn auch allgemein davon auszugehen, dass alle großen Religionen als komplexe Weltbilder und Erlösungslehren in ihrer vielstimmigen Überlieferung über Sinnpotentiale verfügen, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik herangezogen werden können.

a. Christentum

Bis heute hält sich beharrlich der Verdacht, dass das Schicksal des demokratischen Verfassungsstaates auf Gedeih und Verderb mit dem Christentum verknüpft ist. Tatsächlich fällt auf, dass die übergroße Mehrheit demokratischer Staaten dem lateinchristlichen Erfahrungsraum entstammt. Von den 88 Ländern, die Freedom House an der Schwelle zum 21. Jahrhunderts als „frei“ einstufte, waren allein 79 mehrheitlich christlich geprägt. Von den verbleibenden Staaten entstammte einer der jüdischen Tradition (Israel), einer überwiegend dem Hinduismus (Indien), einer überwiegend dem muslimischen Kulturkreis (Mali), zwei hauptsächlich dem Buddhismus (Mongolei und Thailand) und einer dem Buddhismus und Shintoismus (Japan). Aus diesem demokratieempirischen Befund folgert Manfred G. Schmidt:

„Die Demokratie wurzelt vor allem, wenngleich nicht ausschließlich, in Ländern, die kulturell vom Christentum geprägt sind und – trotz einer langwierigen spannungsreichen Beziehung zwischen Demokratie und christlichen Religionen – von dort Leitvorstellungen für die Ord-

---

65 Siehe zur umkämpften Rechtfertigung der Trennung von Staat und Religion in der Demokratie Indiens: Smith 1963; Bhargava 1998.

nung des Zusammenlebens übernommen und weiterentwickelt haben. Diese Leitvorstellungen schließen die Wertschätzung der Gemeinschaft der Gläubigen und zugleich die des Individuums ein, ferner die Freiheit, vor allem die individuelle Freiheit von allen irdischen Mächten, sodann die Vorstellung der Gleichheit vor Gott, überdies die gezügelte Staatsmacht als Ausdruck der Überzeugung, dass alle menschlichen Geschäfte und Einrichtungen mängelbehaftet sind, und schließlich den Glauben an die Macht des Wortes und somit an die Bedeutung von Überzeugung, Rhetorik, Diskussion und Predigt, die allesamt auch Werkzeuge der demokratischen Kommunikation sind." (Schmidt 2008: 422)

Neben den von Schmidt aufgezählten Leitvorstellungen werden mitunter weitere normative Sinngehalte, Bewusstseinsdispositionen und institutionelle Elemente der christlichen Religion und Tradition als Erbgut und Funktionsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates thematisiert und geltend gemacht. Genannt seien an dieser Stelle etwa die Volkssouveränität und die in der Gottesebenbildlichkeit gründende Menschenwürde, der Universalismus und der Individualismus, das Gebot der christlichen Nächstenliebe als Quelle von Solidaritäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen und die Rechenschaftspflichtigkeit politischer Herrschaft aus Verantwortung vor Gott und den Menschen, das Amtsethos und die Rechtstraditionen des Repräsentations- und Mehrheitsprinzips, der Körperschafts- und Anstaltsbegriff und die Vorstellung einer befristeten (Lebens)zeit, die grundsätzliche Scheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt, von politischer Herrschaft und religiösem Heil und der Siegeszug der Vernunft und Wissenschaft aus religiösen Motiven, vor allem aus der rationalen Theologie des Christentums (Kallscheuer 1994: 16; Maier 1999; Hoye 1999; Brocker/Stein 2006). Zuletzt hat Tine Stein in ihrer Habilitationsschrift „Himmlische Quellen und irdisches Recht" aus dem Jahr 2007 versucht, den positiven Beitrag der jüdischen und der christlichen Religion zur Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten systematisch darzustellen und zu würdigen. Stein versucht einen historisch-genealogischen Begründungszusammenhang dadurch herzustellen, dass sie „die relevanten Aussagen des jüdischen und christlichen Denkens über das Menschenbild und Weltverhältnis" aus den biblischen Erzählungen herausdestilliert und sie als „ideelle Impulse" für den demokratischen Verfassungsstaat ausweist (Stein 2007: 27). Da prinzipiell jeder Leser einen unmittelbaren Zugang zur Bibel und dem von ihr geborgenen Wissen um den Menschen finden könne, sei es gerechtfertigt, „jenseits der historisch-kritischen Lesart schlicht nach dem *Sinn* und der *Bedeutung* der Erzählungen" zu fragen (ebd., Herv. i.O.). Durch eine solche unmittelbare Lesart biblischer Erzählungen werden konkret die Würde des Menschen, die Freiheit und Verantwortung, die Gleichheit und Solidarität sowie die Trennung von Herrschaft und Heil als „ideelle und institutionelle Impulse" der jüdischen und christlichen Tradition für den demokratischen Verfassungsstaat geborgen. Bedenkt man, dass der demokratische Verfassungsstaat ohne diese genannten Normen und Leitvorstellungen schlicht nicht gedacht werden kann,

wird deutlich, dass Tine Stein nichts weniger als die normative Substanz der modernen Demokratie aus dem Sinngehalt des Alten und des Neuen Testaments ableitet.

Es liegt auf der Hand, dass eine solche demokratische „Aneignung" der jüdisch-christlichen Religion durch eine im Nachhinein bemühte wohlwollend selektive Lesart sich dem Einwand stellen muss, sowohl eine Vereinnahmung des demokratischen Verfassungsstaates als auch der jüdisch-christlichen Religion zu sein. Zwar reflektiert Tine Stein eingangs ihrer Darstellung die Gefahr, dass sie bei ihrer Ermittlung und Analyse der jüdisch-christlichen Erbschaft der Demokratie durch Bibelexegese „geschichtsphilosophische Rückprojektionen" entwirft, indem sie nur solche Elemente der religiösen Tradition heranzieht, die die Herausbildung des demokratischen Verfassungsstaates begünstigt haben und diese als zueinander passende „Bruchsteine" zu einem „leuchtenden Mosaik" zusammensetzt (ebd.: 22). Doch die bemühte Herangehensweise und erzielten Ergebnisse sind kaum dazu geeignet, den von der Autorin vorweggenommenen Vorwurf des „Präsentismus" zu entkräften. Wenn sie davon ausgeht, dass langfristig wirksame Faktoren einen stärkeren Einfluss auf den Gang der Geschichte ausüben als „kurzfristige" Ereignisse und im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann die „ideellen Momente" des Christentums zu den „millenären" Faktoren rechnet[66], setzt sie explizit voraus, dass sich diese Momente und Impulse „bei aller Anerkennung wechselnder Auslegungen doch als dauerhaft erweisen aufgrund der zugrundeliegenden kanonisierten Texte" (ebd.: 24). Gegen eine solche Annahme spricht jedoch, dass das „Sinnpotential" der christlich-jüdischen Religion (wie auch anderer Religionen), das in den heiligen Texten zur Wachrufung brachliegt, keineswegs frei ist von inneren Spannungen und

66 Gegen den Einwand, dass die Zusammenhänge zwischen Christentum und Moderne zu vielfältig, die Ursachenketten zu gebrochen, die Zurechnungen zu beliebig seien, macht Franz-Xaver Kaufmann in seiner kurzen Darstellung des christlichen Beitrags zur europäischen Freiheitsgeschichte die Vermutung geltend, dass langfristig wirksame Faktoren „auf die Dauer einen nachhaltigeren Einfluss auf bestimmte Entwicklungen ausüben als mittelfristige Konjunkturen oder gar kurzfristige Ereignisse. Zu diesen nicht bloß säkularen, sondern millenären Faktoren gehören die ideellen Momente des Christentums, deren stets erneute und oft unterschiedliche Auslegungen doch in der Dauerhaftigkeit der ihnen zugrunde liegenden zentralen Dokumente – etwa dem Alten und dem Neuen Testament oder auch dem Nizänischen Glaubensbekenntnis – ein fortgesetztes Korrektiv fanden." (Kaufmann 2000: 50/51). Angesichts des sorgevollen Buchtitels „Wie überlebt das Christentum?" mutet allerdings die Behauptung des Autors, langfristigen Faktoren komme eine gesteigerte historische Wirkmächtigkeit zu, geradezu paradox an. Bemerkenswert ist immerhin, dass der Autor mit Nachdruck den ideenpolitischen Charakter und Überschuss aller Überlegungen zu diesem Themenkreis betont.

Widersprüchen, geschweige denn auf irgendeine religionspolitische Wahrheit gemünzt ist. Der demokratische Verfassungsstaat kann nur durch eine ausgesprochen selektive Lesart der religiösen Quellen und idealisierende Vergegenwärtigung der Religionspraxis als die religionspolitische Kernwahrheit der jüdisch-christlichen Tradition geborgen und ausgewiesen werden, an der gemessen sich dann die zweitausendjährige Wirkungsgeschichte als eine Abfolge von bedauernswerten Abweichungen und Irrungen darstellt.

Ein historisch unmittelbarer Entstehungszusammenhang kann nicht einmal zwischen der modernen Demokratie und dem Calvinismus bzw. Puritanismus angenommen werden, obgleich dieser etwa im Gegensatz zum Katholizismus[67] oder auch zum Luthertum[68] für seine demokratischen Implikationen bekannt ist[69]. Bereits

---

67 Hans Maier, einer der ausgewiesenen Kenner der Materie, schreibt in einem Aufsatz aus dem Jahr 1963 zu „Kirche und Demokratie“: „Die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Demokratie […] scheint in der Tat zu bestätigen, dass es eine positive, ins Innere der Kirche reichende Beziehung von Kirche und moderner Demokratie nicht gibt. Zwar hat die Kirche auf den demokratischen Verfassungsstaat keineswegs nur retardierend und domestizierend eingewirkt, wie es vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung scheinen könnte. Indem die Kirche ihr Recht (und zugleich das der vordemokratischen Körperschaften) gegenüber einer schrankenlosen Volkssouveränität verteidigte; indem sie die Freiheit nicht abstrakt, sondern innerhalb des Gefüges menschlicher Sozialverhältnisse und in Wechselbeziehung zu mitmenschlichen Bindungen sehen lernte, indem sie die Utopien der Herrschaftslosigkeit und einer in freier Interessenkonkurrenz automatisch sich ergebenden sozialen Harmonie aus der Tiefe ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihres Wissens von der gestörten Natur des Menschen widersprach, hat sie auch dazu beigetragen, die Demokratie ihres utopischen Charakters zu entkleiden und sie zu einer vernünftigen, praktikablen Staatsform zu machen. Aber es scheint doch, dass sie zum innersten Bildungsgesetz der Demokratie, zur neuzeitlichen Emanzipation des Subjekts, nicht die gleiche innere Beziehung hat wie der Protestantismus, der diese Staatsform in der Neuzeit geschichtlich emporgetragen hat“ (Maier 1972: 104). Bereits Montesquieu war der Auffassung, dass die protestantische Religion mehr einer Republik entspricht und die katholische mehr einer Monarchie; vgl. Buch XXIV, Kapitel 4 des zweiten Bandes „Vom Geist der Gesetze“.

68 Inzwischen ist freilich diese alte, vor allem von Troeltsch und Weber verbreitete These von der antimodernen bzw. antidemokratischen Tradition des Luthertums im Unterschied zum Calvinismus oder Puritanismus vielfach differenziert und relativiert worden. Eine kurze kritische Bestandsaufnahme der Diskussion gibt Friedrich Wilhelm Graf: „In der neueren Debatte über Konfessionalisierung ist die alte Vorstellung, dass die politisch relevanten Unterschiede zwischen Reformierten und Lutheranern ‚essentieller Art’ gewesen seien, vielfältig kritisiert worden. Luthersche Theologen und Juristen entwickelten

Tocqueville erblickte in dem Puritanertum letztlich die entscheidende Quelle der

---

nicht nur Theorien eines *regimen christianum*, die fürstlichen Absolutismus und starken Sittenstaat legitimierten, sondern zugleich Theorien der *libertas conscientiae* und *autonomia*, die trotz aller Vorordnung des *bonum commune* vor individuelle Religionsfreiheit modernem Menschenrechtsdenken den Weg bereiteten. Auch hat sich die These von Obrigkeitsgehorsam und Staatsfrömmigkeit der altlutherischen Geistlichen als ein liberaler Mythos des 19. Jahrhunderts erwiesen.“ (Graf 2006b: 95 ff., Herv. i.O.). Beachtung verdient in dem Zusammenhang auch: Dörfler-Dierken 2001; die Autorin kommt in ihrer vergleichenden Betrachtung der politischen Implikationen des Luthertums in den USA und in Deutschland zu dem Ergebnis, dass „das Luthertum nicht ‚demokratieunfähig' war, sondern im Gegenteil jeweils so demokratisch wie seine gesellschaftliche und politische Umwelt“ (ebd.: 335). Konkret heißt dies: während die amerikanischen Lutheraner die liberale Demokratie mitsamt der Trennung von Staat und Kirche theologisch völlig unhistorisch als „Heilsereignisse“ rechtfertigten, die Luther selbst gebilligt hätte, wenn er amerikanische Bedingungen hätte kennen lernen können, hielten die deutschen Lutheraner übereinstimmend an den bestehenden Landeskirchen fest und stemmten sich gegen eine demokratische Einbeziehung der „Volksmassen“ in den politischen Prozess. Einmal mehr zeigt sich hier, wie stark sich politische Rahmenbedingungen im Allgemeinen und Machtverhältnisse insbesondere bei der Aneignung religiöser Traditionen niederschlagen.

69 Ralph Barton Perry etwa führt in seiner älteren, aber immer noch lesenswerten Studie „Puritanism and Democracy“ neben der Gleichheit, Autonomie, Volkssouveränität, Toleranz, Solidarität und dem Individualismus auch das Primat bzw. Supremat der Vernunft und des Gewissens in der modernen Demokratie auf den Puritanismus zurück und zieht daraus den Schluss, auch in der Zukunft könne die Demokratie nur gelingen, wenn sie mit dem Puritanismus in Fühlung bleibt (Perry 1947). Die Thesen von Perry blieben freilich nicht unwidersprochen; noch im Jahr 1945 erschien eine Kritik und Gegendarstellung aus der Feder von Harold Taylor mit dem programmatischen Titel „Democracy or Puritanism“, in der es an einer Stelle heißt: „As Professor Perry points out, a great many elements in the philosophy of the enlightenment were diametrically opposed to puritanism. But when we consider the variety of ways in which the natural right philosophy and the apeal of reason rejected the puritan philosophy, it becomes more and more difficult to establish a philosophical development from the latter to the former. The relationship is contradictory rathen than evolutionary. For the puritans' fatalistic views of human life and the destiny of the universe, the enlightement substituted a sublime optimism; for the view of man's nature as depraved, the eighteenth century philosophy substituted the view of man as good; for discipline repression of natural desires, the liberation of the souls and body through reason and reasoned conduct; for a wrathful, stern, just, personal God, the eighteenth century substituted a benevolent, sympathetic, pervasive Deity; and for a religious uniformity, a secular equality.“ (Taylor 1945: 542/43).

Demokratie in Nordamerika, obwohl ihm die Schattenseiten der puritanischen Bibelregimes in den neuenglischen Kolonien nicht entgangen waren. Auch Ernst Troeltsch bescheinigte in seinem bekannten Vortrag aus dem Jahr 1906 über „die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ der freikirchlichen Gestalt des Calvinismus in der Neuen Welt einen „hervorragenden Anteil an der Herbeiführung der Disposition für den demokratischen Geist“ (Troeltsch 2001: 262). Gleichzeitig betonte er aber, die Demokratisierung der modernen politischen Welt dürfe „nicht einseitig und nicht direkt“ auf den Calvinismus zurückgeführt werden. Dieser habe sich auch in den neuenglischen Staaten zur „strengsten Theokratie“ entwickelt, in der die Wählbarkeit an die Kirchenzugehörigkeit gebunden wurde und die gewählten Herrscher ein strenges religiös-ethisches Erziehungsregime errichteten. Daher müsse man im Grunde konzedieren, dass der „reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus“ für die Entwicklung von größerer Bedeutung gewesen sei als der Calvinismus (ebd.). Ebenso vorsichtig äußerte sich Troeltsch in seinem 1912 erschienenem Hauptwerk, den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“:

„Es wäre […] ein Irrtum“, heißt es dort, „die moderne Demokratie französischer oder auch nur amerikanischer Art ohne weiteres auf den Calvinismus zurückzuführen. Nicht einmal die Theorien ihres Naturrechts sind von ihm wesentlich ausgegangen. Sie stammte vielmehr im wesentlichen aus rein politischen und rein wirtschaftlichen Bewegungen und ihre Theorien wuchsen aus dem gemeinsamen Grundstock hervor, aus dem das christliche und das humanistische Naturrecht sich nährten, aus der Antike. Allein das ist richtig, daß der Calvinismus in hervorragendem Maße, mehr als der Katholizismus und viel mehr als das Luthertum, die allmähliche Emanzipation aus jener Theorien von der Verkoppelung mit den christlichen Ideen angebahnt hat, wenn auch noch radikaler in dieser Richtung das Täufertum wirkte, wie sich bei Gelegenheit der englischen Revolution zeigen wird. Beide zusammen haben die moderne Demokratie mehr vorbereitet und ihr ein geistiges Rückgrat dargeboten als sie geschaffen. Und auch das erste ist gegen den eigentlichen Willen des Calvinismus geschehen. Aber wenn auch das scharf zu betonen ist, so ist andrerseits doch klar, dass sich der Calvinismus vermöge des in seiner Genfer Lage aufgenommenen konstitutionellen und kritisch-naturrechtlichen Prinzips sehr leicht der Demokratie anbequemen konnte und in seinen religiösen Ideen schließlich nicht nur keinen Hindernis hatte, auf sie einzugehen, sondern sich mit ihr wahlverwandt empfinden konnte.“ (Troeltsch 1994: 702)

Auch die Säkularisation des Staates – von der Troeltsch „als die wichtigste Tatsache der modernen Welt“ spricht – wird zurückgeführt auf „verzweigte Ursachen“:

„Sie geht zurück auf die Entstehung nationaler Staaten innerhalb des mittelalterlichen Imperiums, auf die städtische Kultur und ihre Ausbildung politischer Zwecke und Kräfte, auf die Rezeption des römischen Rechtes und seine Idee von der Einheitlichkeit und Absolutheit der

staatlichen Gewalt, auf humanistische Erneuerung antiker Staatsgefühle, auf die Renaissancepolitik eines Machiavelli und Bodin, auf die Vereinigung der landesherrlichen Befugnisse und die Unterjochung der ständischen Gewalten, schließlich auch auf die den Staat verstärkende protestantische Glorifizierung des Staates selbst.“ (Troeltsch 2004: 341)

Unmittelbar im Anschluss an Troeltschs Überlegungen hat Wolf-Dieter Marsch Anfang der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts sich an einer „Theologiegeschichte demokratischen Denkens“ versucht und „Demokratie als christlich-ethisches Prinzip“ thematisiert (Marsch 1971). Marsch hatte sich zuvor in seiner Dissertation mit dem Verhältnis zwischen christlichem Glauben und demokratischem Ethos am Beispiel Abraham Lincolns auseinandergesetzt (Marsch 1958). Er trug von dieser Auseinandersetzung ein waches Bewusstsein für die möglichen Überschneidungen und bleibenden Unterschiede zwischen Demokratie und Christentum davon. Dass die existierenden Spannungen zwischen christlicher und demokratischer Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit oder Liebe und Hoffnung sich bisweilen in unüberbrückbare Hürden verwandeln konnten, zeigten nicht zuletzt konkrete politische Konflikte, die das Land zutiefst spalteten und schließlich durch Selbstzerfleischung an den Rand des Ruins brachten – wie dies etwa bei dem Konflikt um die Sklaverei geschah, in dem bekanntlich auf beiden Seiten Gottes Wille angerufen und ins gewaltsame Spiel der Kräfte gezerrt wurde. Von daher überrascht das Ergebnis der Erkundungen des protestantischen Theologen nicht: es lautet nämlich ganz im Sinne Troeltschs, dass die Demokratie „nicht originär und direkt aus dem christlichen Denken“ abgeleitet werden kann. „Man kann nur konstatieren“, schreibt Marsch, „dass in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der werdenden Moderne hier und da Konzepte, Überzeugungen und Werthaltungen auftauchen, die wir als demokratisch bezeichnen können.“ (Marsch1971: 136). An anderer Stelle heißt es:

„Und es dürfte auch drei Generationen nach Troeltsch nicht sehr aussichtsreich sein, unmittelbar biblisch-exegetisch mehr an Grundlagen demokratischen Geistes ermitteln zu wollen als damals. Gewiss reduziert sich uns heute eine biblische Orientierung nicht mehr auf so etwas wie ‘Persönlichkeit’ ‘Erlösung’, ‘Demut’, – die biblischen Grundgedanken des ‘Bundes’ zwischen Gott und Mensch, der Entsakralisierung aller politischen Metaphysik oder der eschatologischen Spannung eines in Christus erwartbaren Endes der Geschichte sind uns deutlicher geworden, als sie es zu Troeltschs Zeiten waren. Aber an der methodischen Schwierigkeit, dass sich neuzeitlich-demokratische Prinzipien nicht direkt aus dem biblischen Erbe deduzieren lassen, hat sich nicht viel geändert.“ (Ebd.: 204 ff.)

Schließlich betrachtet auch Friedrich Wilhelm Graf, um noch einen anderen, zeitgenössischen protestantischen Theologen zu nennen, die Behauptung eines historischen Entstehungs- und sachlichen Begründungszusammenhanges zwischen dem

Christentum und dem demokratischen Verfassungsstaat ausgesprochen kritisch. Er weist zunächst im Allgemeinen darauf hin, dass die Symbolsprachen der Religion und die normativen Grundbegriffe der parlamentarischen Demokratie auf ganz unterschiedliche Imaginationsräume verweisen und daher bleibend in Spannung stehen:

> „Die Demokratie geht vom autonomen Bürger aus, der sich mit anderen Freien in wechselseitiger Anerkennung gleicher Freiheit zur Organisation politischer Herrschaft zweckrational assoziiert. Die Sprachen der Religion aber haben sehr viel zu tun mit Vorstellungen vom guten Leben in der Herzensbindung an Gott, Heil und Verderben, Erlösung und Gemeinschaft der Heiligen. Christen in der Demokratie tun um der Demokratie, aber auch um ihres Glaubens willen gut daran, sich die unaufhebbaren Spannungen zwischen demokratischer Vernunftsprache und religiöser Symbolsprache präsent zu halten." (Graf 2009a: 20)

Sodann betont Graf ganz in der Tradition Ernst Troeltschs die außergewöhnliche Deutungsoffenheit religiöser Sprachen; sie besäßen einen beinahe unerschöpflichen Reichtum an Bildern, Metaphern, Erlösungsnarrativen, Versöhnungssymbolen und Transzendenzchiffren, die je nach Ort, Zeit und Interesse von Individuen und kollektiven Akteuren unterschiedlich vergegenwärtigt werden könnten. Auch die christliche Religion habe im Wechselspiel von Öffnung und Aneignung einerseits, Abgrenzung und Identitätsbehauptung andererseits immer neue Auslegungen erfahren: sie sei mit ihren überlieferten „Glaubensstoffen" und zentralen Symbolen äußerst vielfältig, spannungsreich und in ethischer Hinsicht vielgestaltig. Entsprechend ließen sich christliche Glaubensmotive mit höchst heterogenen politischen Vorstellungen und Zielen verbinden. Was den historischen Wirkungszusammenhang zwischen Demokratie und Christentum anbelangt, konstatiert Graf nüchtern, dass die demokratische Kultur in Deutschland jedenfalls, nicht zuletzt wegen der antirevolutionären Zweckbündnisse zwischen den Ordnungsmächten Staat und Kirche, gerade auch im bürgerlichen Protest gegen ein Kirchentum entwickelt werden musste, dessen führende obrigkeitsnahe Vertreter aus der gepredigten Allmacht Gottes starke Autorität für sich selbst abzuleiten gesucht hätten. Analog dazu erinnert der liberale Protestant an die Tatsache, dass die normativen Leitvorstellungen der liberalen Demokratien, angefangen mit der Menschenwürde, von den christlichen Kirchen erst infolge diverser historischer Anpassungszwänge und bitterer Lernprozesse in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angenommen worden sind (Graf 2009: 177). Die beiden großen Kirchen hätten „die Menschenwürde" erst entdeckt, als sie im Rechtssystem der Bundesrepublik bereits zur „Grundnorm" avanciert sei. Zwar lasse sich die emphatische Hochschätzung der Würde des Einzelnen teils auf jüdische, teils auf christliche Wurzeln zurückführen. Doch die Durchsetzung des liberalen Menschenrechtsindividualismus in der Moderne sei ein äußerst vielschichtiger, widersprüchlicher Prozess, in dem die christlichen Kirchen eher

blockierend als fördernd gewirkt hätten (Graf 2004: 213). Die führenden Theologen beider Kirchen hätten bis weit ins 20. Jahrhundert hinein den liberalen Menschenrechtsindividualismus als Ausdruck eines titanisch-sündhaften Autonomiewillens des Menschen verworfen – zugunsten einer theonomen Konzeption der Freiheit zur Gemeinschaft. Nicht Menschenrechte des freien Individuums, sondern Gemeinschaftsbindungen des Sünders und die Pflichten des Einzelnen gegenüber Staat und bergenden Gemeinschaften hätten im Zentrum des Hauptstroms christlicher Ethik im 19. und 20. Jahrhundert gestanden. Der „imperialistische Gestus der Begriffsbesetzung", mit dem die Kirchen seitdem die Urheberschaft demokratischer Leitvorstellungen für sich reklamierten, dürfe nicht über die „massiven antidemokratischen Erblasten in den verschiedenen Christentümern" hinwegtäuschen (Graf 2009a: 19). So werde etwa heute verschwiegen, dass in manchen Christentümern Menschenrechte des Einzelnen immer noch als Ausdruck falscher, antichristlicher Aufklärung bekämpft würden oder, dass viele orthodoxe Christentümer „Ethno-Religionen" seien, die Nation und Territorium sakralisierten, nicht aber das Individuum in seiner vorstaatlichen Würde.[70] Im Grunde könne auch die Trennung von Religion und Politik nicht ohne weiteres auf das Christentum zurückgeführt werden, täten sich doch noch heute viele seiner Akteure und Vertreter schwer mit ihren gesellschaftspolitischen Konsequenzen:

---

70 Dass die Auffassung, allein der christliche Glaube sei imstande, dem Menschen zu einem Bewusstsein seiner Würde zu verhelfen, bis heute vom östlichen, orthodoxen Christentum nicht geteilt wird, zeigt Graf durch einen kurzen Blick in die „Grundlagen der Lehre der orthodoxen Kirche von der Würde, der Freiheit und den Rechten des Menschen" der russisch-orthodoxen Kirche vom 26. Juni 2008. Er gelangt darüber hinaus zu dem allgemeinen Schluss, dass die östlichen Formen des Christentums die demokratischen Lern- und Anpassungsprozesse der okzidentalen Kirchen seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute verweigern (Graf 2009b: 193). Für eine eingehende Betrachtung des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft in der russisch-orthodoxen Tradition siehe: Kostjuk 2005. Der Autor sieht das Besondere des orthodoxen Sozialdenkens im Vergleich zum westlichen Christentum darin, dass „das Zentrum der orthodoxen Weltauffassung im Sakralen" liegt: „Die Vergottung des Menschen und die Sakralisierung der Welt sind die letzten Endziele des orthodoxen Lebens. Diese Intentionen verhindern das Etablieren legitimer Grenzen zwischen dem Sakralen und Profanen. Die rituelle Verehrung des Sakralen behinderte in der Orthodoxie den Prozess der ‚Versprachlichung des Sakralen' (E. Durkheim, J. Habermas) bzw. der Verwissenschaftlichung der Theologie." (Kostjuk 2005: 361). Infolge dessen habe sich die Idee des Naturrechts in der orthodoxen Tradition nicht etablieren können. Das Politische sei stets als Totalität der Macht begriffen worden, deren Ursprung in der Herrschaft Gottes liege. Die theokratische Idee der unbegrenzten Selbstherrschaft des Zaren sei denn auch dort am weitesten entwickelt worden.

> „Gern schreiben wir uns im politischen Diskurs die aufgeklärte Fähigkeit zu, zwischen Politik und Religion zu unterscheiden, und wir sprechen anderen, etwa bestimmten muslimischen Akteuren, diese Differenzierungskompetenz ab. Aber die heilsame Unterscheidung von Religion und Politik ist keine ein für allemal erreichte Leistung aufgeklärter Vernunft, sondern muss im politischen Tageskampf immer neu begründet und verteidigt werden. Auch manche christliche Akteure in der Bundesrepublik pflegen eine religiöse Kampfrhetorik, die es kaum erlaubt, zwischen Religion und Politik oder auch zwischen Recht und Moral prägnant zu unterscheiden. Sowohl im Rechtskatholizismus als auch im evangelikalen Protestantismus wird die parlamentarische Demokratie ob ihres Neutralitätsliberalismus nicht selten als ‚relativistisch' kritisiert und ein christlicher Werte- oder Sittenstaat beschworen. Selbst Papst Benedikt XVI. hat, als Theologieprofessor Joseph Ratzinger und als Präfekt der römischen Glaubenskongregation, in Texten zur religiösen Lage Europas immer wieder gegen das Mehrheitsprinzip der parlamentarischen Demokratie polemisiert und sein tiefes kulturpessimistisches Leiden an moralischem Pluralismus und liberalistischem Individualismus bekundet." (Ebd.: 20)

Mit diesen kritischen Überlegungen will Graf zwar nicht leugnen, dass die Trennung von Politik und Religion bzw. von Staat und Kirche in der Geschichte immer wieder auch aus religiösem Impetus von Seiten liberaler Protestanten und Katholiken gefordert und eingeklagt worden ist. Auch will er die zwischen den einzelnen christlichen Konfessionsfamilien und ihren konkreten Ausprägungen bestehenden Unterschiede in wahrheitsideeller und institutioneller Hinsicht nicht klein reden, die bis heute mit verschiedenen religionspolitischen Folgerungen und Haltungen einhergehen. So macht Graf etwa trotz des extrem weiten Spektrums „politischer Protestantismen" – das von radikalsozialistischen Linksprotestantismen bis hin zu extrem autoritären protestantischen Ordnungsdenkern der politischen Rechten reicht - spezifische Strukturmuster und Elemente „protestantischer Politik" aus. Nachdem die Protestanten die kirchliche Institution theologisch abgewertet hätten, neigten sie zu einer „religiös-moralischen Überlegitimierung des Politischen"; die Entklerikalisierung habe Energien zur religiösen Aufladung des Politischen freigesetzt. Infolge dessen hätten die Protestanten die politischen Interessenkonflikte primär in moralischer Semantik gedeutet und pragmatische Arrangements als „falsche Kompromisse" denunziert. Politisches Handeln sollte sich danach primär an innerer Überzeugung und Gesinnung ausrichten. Nicht zuletzt dieser protestantische Vorrang der „Gesinnungsethik" vor institutionenorientierter „Verantwortungsethik" habe viele Protestanten gegenüber dem modernen Nationalismus und totalitären Vergemeinschaftungsutopien des 20. Jahrhunderts empfänglich gemacht. Protestantische Frömmigkeit berge in allem Gewissensernst auch spezifische (potentiell politische) Gefährdungspotentiale. Weil der Protestant auf die eigene Subjektivität und „Innerlichkeitsanarchie" zurückgeworfen sei und ihm die rituellen, sakramentalen Wegmarkierungen und Entlastungen

durch eine starke Institution fehlten, sei er in seinem Glaubensstand tendenziell „labiler“ als der Katholik. An anderer Stelle kommt Graf ausdrücklich darauf zu sprechen, dass die ekklesiologischen Grunddifferenzen zwischen dem römischen Katholizismus und den evangelischen Kirchen bis in die Gegenwart hinein unterschiedliche theologische Deutungen und Einschätzungen des Weltlichen und damit Sichtweisen des Verhältnisses von Geistlichem und Weltlichem begründen: „Formelhaft zugespitzt: Protestanten denken von der empirischen, sichtbaren Kirche geringer als Katholiken, aber von den weltlichen Institutionen wie insbesondere dem positiven staatlichem Recht deutlich höher als Kirchenlehrer und Rechtsgelehrte der römisch-katholischen Kirche.“ (Graf 2008: 140). Gleichwohl bestreitet der Theologe letztlich, dass das Christentum von Haus aus auf irgendeine religionspolitische Trennungskonzeption „programmiert“ ist. Im Hintergrund steht die Überzeugung des Autors, dass theologische Ideenkomplexe - angefangen mit der Rede von der Allmacht Gottes, von seiner Souveränität, von der Unverfügbarkeit seines Wortes; ferner die Vorstellung von seinen zwei Reichen, Regierweisen, Regimenten oder eines permanenten Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, oder die heilsgeschichtliche Strukturierung von Zeit, die dem Christen die allmähliche Herbeiführung des Reichs Gottes zur Aufgabe macht - immer auch einen mehr oder minder politischen Gehalt aufweisen und kommunizieren, weil sie unausweichlich bestimmte ideale Ordnungen der Schöpfung, des Weltenganzen und des guten Lebens der Menschen entwerfen und mit letzter Verbindlichkeit ausstatten (Graf 2007: 118). Selbst wenn religiöse Ethiken keine explizit politische Aussagen enthielten, hätten ihre Bilder der Ordnung des Kosmos, der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung und der Wirkmächtigkeit des Bösen immer eine „fundamentalpolitische Relevanz“ (Graf 2004: 113). Dabei wird Graf nicht müde, die politische Ambivalenz religiöser Deutungssysteme zu betonen: dieselben religiösen Sprachmuster, Symbole und Metaphern, die Möglichkeiten reflexiver Selbstbeschränkung erschließen und darin die Humanität des Menschen stärkten, ließen sich auch für eine radikale menschliche Selbstüberhöhung und totalitäre Versuche, die Stelle Gottes zu besetzen, in Anspruch nehmen (ebd.: 274). Die christlichen Schöpfungsvorstellungen hätten gerade auch in der Moderne seit 1800 immer wieder der Sakralisierung von politischer Ordnung gedient. Es gebe schlicht keine theologischen Begriffe, die strikt metapolitisch der Verzweckung konkurrierender politischer Akteure entzogen wären:

> „Selbst feinste christologische Dinstinktionen oder eschatologische Kategorien sind von interessierten politischen Heilsbringschuldnern machtpolitisch reformuliert worden: Christus, der Gottkönig, als Autoritätsgarant, oder Christus in seinem dreifachen Amte als König, Priester und vor allem Prophet, als Hoffnungsträger für eine ganz andere Politik.“ (Graf 2009b: 68).

An dieser Stelle bietet es sich an, auf unsere Frage zurückzukommen, ob nicht gerade die Trennung von Religion und Politik bzw. von Staat und Kirche als ein Element der normativen Affinität zwischen Christentum und moderner Demokratie angesprochen werden muss. So unterschiedliche Autoren wie Peter L. Berger[71], David Martin[72], José Casanova[73,] Samuel P. Huntington[74], Larry Siedentop[75], Graham

71 Der Religionssoziologe Peter L. Berger betont zwar, dass ein Phänomen von solcher Tragweite wie die Säkularisierung nicht monokausal erklärt werden könne und er keine Hierarchie der Ursachen aufstellen wolle, geht aber dennoch in seiner Analyse vor allem der Frage nach, wieweit die religiöse Tradition des Abendlandes den Keim der Säkularisierung schon in sich trug. Bereits das Alte Testament habe einen ersten und wichtigen Säkularisierungsschub verursacht, weil der radikal transzendente Gott die Welt durch „Entzauberung" frei geräumt und freigegeben habe. Das Christentum habe dieses Erbe angetreten, zeitweilig durch den Katholizismus relativiert, später aber wieder durch den Protestantismus deutlicher hervorgeholt. Im Allgemeinen habe das Christentum durch die institutionelle Spezialisierung der Religion in Gestalt der Kirche den Säkularisierungsprozess maßgeblich gefördert: „The concentration of religious activities and symbols in *one* institutional sphere, however, *ipso facto* defines the rest of the society as ‚the world' , as a profan realm at least relativley removed from the jurisdiction of the sacred. The secularizing potential of this conception could be ‚contained' as long as Christendom, with its sensitive balance of the sacred and the profane, existed as a social reality. With the desintegration of this reality, however, the world could all the more rapidly be secularized in that it had already been defined as a realm outside the jurisdiction of the sacred properly speaking. The logical development of this may be seen in the Lutheran doctrine of the two kingdoms, in which the autonomy of the secular ‚world' is actually given a theological legitimation." (Berger 1967: 123).

72 Der Religionssoziologe David Martin konstatiert gleich zu Beginn seiner „General Theory of Secularization", dass „the fact that secularization has been firstly a Christian phenomenon". Und fügt erklärend hinzu: „Some theologians have indeed capitalized on certain congruences between Christiany and secularity to welcome secularization as simply an unfolding of the essence of religion. There is something in this, but less than is claimed. At any rate the advantages for the framing of the theory stem from the fact that secularization initially occurs within the ambit of Christian societies. A general theory can be stated for socities within a Christian ambit (or, if you prefer, socities with a Christian historical background) and subsequently be qualified for other societies, just as secularization itself was exported with modifications to other societies." (Martin 1978: 1/2).

73 In einem seiner Aufsätze heißt es: „Es ist inzwischen allgemein anerkannt, daß die historischen Muster der Säkularisierung in Westeuropa selbst einen Bezug zur internen Dynamik der Institutionalisierung und Transformation des westeuropäischen Christentums haben. Zuminedst muß man anerkennen, daß de Kategorie des ‚saeculum' selbst eine mit-

Maddox[76], Charles Taylor[77], Michel Foucault[78], Marcel Gauchet[79], Philippe Nemo[80], Hans Maier[81], Ernst-Wolfgang Böckenförde[82] und Ulrich Matz[83] behaupten bzw.

---

telalterliche christliche theologische Kategorie ist, die dazu gedient hat, zuerst den Diskurs und die institutionelle Dynamik des europäischen Christentums und dann der europäischen Säkularisierung zu strukturieren […] Andere Weltreligionen und achsenzeitlich geprägte Kulturen haben ganz einfach andere Institutionalisierungsmuster oder dynmische Spannungen zwischen Religion und Welt, zwischen Immanenz und Transzendenz.“ (Casanova 2007: 335).

74 Huntington schreibt in seinem einflussreichen Buch „Der Kampf der Kulturen“: „Gott und Kaiser, Kirche und Staat, geistliche Autorität und weltliche Autorität sind ein durchgängiger Dualismus in der westlichen Kultur. Nur in der hinduistischen Kultur waren Religion und Politik auch so klar getrennt. Im Islam ist Gott der Kaiser; in China und Japan ist der Kaiser Gott; in der Orthodoxie ist Gott des Kaisers Juniorpartner. Die Trennung und die immer neuen Konflikte, die für die westliche Kultur typisch sind, hat es in keiner anderen Kultur gegeben.“ (Huntington 1997: 100). Diese religionspolitischen Unterschiede spiele in den von Huntington vorausgesagtem „Clash of Civilizations“ eine zentrale Rolle, wobei die Kulturkreise entlang der Wirkungsgrenzen der großen Weltreligionen als relativ geschlossene Einheiten und Blöcke definiert werden (ebd.: 337).

75 Der Tocquevillianer ist der Überzeugung, dass die Unterscheidung zwischen weltlichem und sakralem Bereich und zwischen öffentlicher und privater Sphäre sich auf ursprüngliche Prägungsmerkmale des Christentums zurückführen lassen (Siedentop 2000: 312).

76 Graham Maddox geht davon aus, dass die Säkularisierung des modernen demokratischen Staates „was an inevitable and integral outcome of the Jerusalem tradition“. Und: „The Western religious tradition was founded on separation.“ (Maddox 1996: 3).

77 In „A Secular Age“ heißt es etwa; „But there were important Christian motives for going the route of disenchantment.“ (Taylor 2007: 26) oder: „This ‚disenchanting’ move is implicit in the tradition of Judaism, and later Christianity.“ (Ebd.: 74).

78 In seinen Vorlesungen zur „Geschichte der Gouvernementalität“ führt Foucault an einer Stelle aus: „Es ist also eine Form von Macht, die in der Tat eine irdische Macht ist, selbst wenn sie sich auf das Jenseits ausrichtet. Und dennoch, trotz dieses Zusammenhangs blieb in der westlichen Kirche – lassen wir die östliche Kirche beiseite – stets eine von der politischen Macht distinkte Macht erhalten. Diese Trennung muss man zweifellos bereits in der berühmten Apostrophe des Valentinian an den Hl. Ambrosius anklingen hören, als er den Hl. Ambrosius entsandte, um Mailand zu regieren. Er entsandte ihn, um Mailand ‚nicht als Magistrat, sondern als Pastor’ zu regieren. Die Formel bleibt wie eine Art Prinzip, wie ein grundlegendes Gesetz durch die gesamte Geschichte des Christentums erhalten.“ Zugleich betont aber Foucault auch, dass zwischen der pastoralen Macht der Kirche und der politischen Macht eine Reihe von Interferenzen, von Stützen, von Kreuzungen und Konflikten gegeben hat. Dennoch zeigt er sich davon überzeugt, dass

die Trennung von Religion und Politik ein „absolut charakteristischer Zug des christlichen Abendlandes“ sei und als solche die Geschichte überdauert habe (Foucault 2004: 226).

79 Noch in der Enleitung seines Hauptwerkes „Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion“ schreibt Gauchet: „De manière beaucoup plus large, bien au-delà du seul capitalisme, la perspective adoptée conduit à reconnaitre la spécificité chrétienne comme un facteur matriciel et déterminant dans la genèse des articulations qui singularisent fondamentalement notre univers, qu' il s'agissent du rapport à la nature, des formes de la pensée, du mode de coexistence des êtres ou de l'organisation politique. Si a pu se développer un ordre des hommes à ce point en rupture avec les précédents, en rupture pour cause de renversement sur tous les plans de l'ancienne hétéronomie, c'est dans les potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme qu'il convient d'en situer la première racine. Elles fournissent un foyer de cohérence permettant de saisir la solidarité essentielle, sur la durée, de phénomènes aussi peu évidemment liés que l'essor de la technique et la marche de la démocratie. Ainsi le christianisme aura-t-il été *la religion de la sortie de la religion*“ (Gauchet 1985 10/11, Herv. i.O.)

80 Philippe Nemo schreibt in seinem großen Essay „Qu'est-ce que l'Occident ?“: „Or nous pensons que *cette désacralisation du pouvoir en Europe a été le fruit du judéo-christianisme* ; que *le concept même de laïcité vient de la Bible* ; et que c'est la raison pour laquelle la démocratie n'est apparue, et ne peut probablement s'épanouir, qu'en Occident.“ (Nemo 2004: 78, Herv. i.O.)

81 In seinem Buch „Welt ohne Christentum - was wäre anders?“ heißt es: „Damit sind wir schon nahe an der Politik, am Staat. Auch hier hat das Christentum ‚entzaubernd' gewirkt: es hat die dem Altertum ganz selbstverständliche Einheit von Staatlichem und Göttlichem, Kult und Politik – und mit ihr die Theologisierung existierender Staats- und Gesellschaftsformen – aufgelöst. Neben die civitas, welche die Kirche ihrer Religion war, trat die christliche Gemeinde als Volk der Erlösten – sie verweigerte dem Kaiser den Götterkult und stellte im Namen Gottes die Eigenmacht irdischer Herrscher ‚zur Schau'. Die Geschichte des Christentums ist daher die Geschichte einer fortwährenden Destruktion ‚politischer Theologien'. Die Lehre von der göttlichen Monarchie scheiterte am trinitarischen Dogma. Die Interpretation der Pax Augusta im Sinne eines ewigen Friedens fand ihre Grenze an der christlichen Eschatologie. Der christliche Kaiser des Mittelalters verlor im Investiturstreit seine numinose Qualität. In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratietheorie der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution, entzaubert. Darin wird deutlich, das das Politische im christlichen Äon nicht mehr die letzte leitende und sinngebende Instanz sein kann, dass es nicht mehr, wie in der Antike, den Daseinssinn des Menschen rundum bestimmt und beherrscht, dass es vielmehr ein Nicht-Absolutes, Vor-Letztes ist. Für den Christen hat es Dienst- und Instrumentcharakter. Deshalb war

suggerieren in ihren Arbeiten einen engen Entstehungszusammenhang zwischen der Säkularisierung der Staatsgewalt und dem (lateinischen) Christentum. Auch Tine Stein hat in ihrer bereits erwähnten Darstellung der religiösen Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates die These formuliert, dass die Trennung von Herrschaft und Heil letztlich in den biblischen Texten ihren Ursprung und Sinn hat. Obwohl sie bemerkt, dass in den alttestamentlichen Erzählungen von Emanzipation der Politik im Sinne der modernen Säkularisierung nirgends die Rede ist und auch im Neuen Testament die eschatologische Idee eher dazu einlädt, „die klare analytische Unterscheidung von weltlichem Reich und göttlichem Königtum hinsichtlich ihrer institutionellen Konsequenzen für das Verhältnis von politischem Gemeinwesen und Kirche gewissermaßen nicht zu Ende zu denken und stattdessen eine christliche Reichsidee zu entwickeln, in der Politik und Religion in der Einheit einer *res publica christiana* aufgehen“, kommt sie zu dem Schluss, dass die Einsicht in die Notwendigkeit einer Trennung von Herrschaft und Heil in den biblischen Texten letztlich doch „stärker angelegt“ ist (Stein 2007: 191, Herv. i.O.). Um dies zu zeigen, geht Stein denn auch konsequent auf die Passagen und Aussagen der biblischen Erzählungen ein, die geeignet sind, eine Trennung von Herrschaft und Heil zu stützen und zu begründen: etwa die Aussage Jesu, die sich im Johannes-Evangelium findet, dass sein Königtum nicht von dieser Welt sei (Joh 18, 36), oder seine bekannte Antwort auf die Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zah-

---

John Locke ein guter Christ, als er gegenüber der überlieferten theokratischen Doktrin das *civil government* betonte.“ (Maier 1999: 158/59, Herv. i.O.)

82 Der katholische und liberalkonservative Staatsrechtler macht den Beitrag „der Kirche“ zur Herausbildung „der modernen Welt“ in erster Linie daran fest, dass sie im Allgemeinen „die Welt“ durch Entsakralisierung den Menschen zur „Eroberung“ und „Bearbeitung“ freigab und insbesondere die Unterscheidung und Trennung von „geistlich“ und „weltlich“ in den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst im Investiturstreit geltend machte: „Sie bedeutete gegenüber der religiös-politischen Einheitswelt des frühen Mittelalters den ersten Säkularisierungsvorgang, und zwar einen Säkularisierungsvorgang, der aus innerkirchlichen Antrieben hervorging und legitimiert wurde.“ (Böckenförde 1977: 159)

83 Ulrich Matz schreibt: „Die christliche Verweltlichung von Staat und Politik und die massive Relativierung ihrer Bedeutung wirken sich in der Neuzeit recht kompliziert aus. Zunächst ist festzustellen, dass sich dieser Säkularisierungsprozess als solcher als irreversibel erwiesen hat. Alle neueren pantheistischen Versuche, das ‚Diesseits‘ wieder mit Göttern oder einem göttlichen Prinzip zu füllen, blieben schwärmerische Episoden der Geistesgeschichte. Dass die politische Geschichte der Neuzeit von weltlichen Staaten geprägt wird, ist eine direkte, gewissermaßen gewollte Frucht des Christentums, das die antike Polis in den Dualismus von Kirche und Staat auflöst.“ (Matz 1984: 33)

len: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und was Gottes ist, Gott." (Mt 22, 21). Zwar erwähnt die Autorin auch einige biblische Passagen, die den religionspolitischen Dualismus von weltlichem und göttlichem Reich eher unterlaufen, etwa die Stelle des Römerbriefes, in der es apodiktisch heißt: „Es gibt keine Obrigkeit außer von Gott und die bestehenden sind von Gott angeordnet." (Röm 13, 1). Da sie aber nach ihrer gewissermaßen am Erfolg der Geschichte orientierten Lesart nicht ins Gewicht fallen, werden sie durch Auslegung geglättet und ausgehebelt. In der im Sinnhaushalt der biblischen Erzählungen angelegten Trennung zwischen einer weltlichen und einer geistlichen Sphäre erblickt Stein eine Art programmatische Kernwahrheit, die sich trotz mancher Missverständnisse und Hindernisse „ideenhistorisch in der Entfaltung einer Zwei-Reiche-Lehre und realhistorisch in der institutionellen Ausdifferenzierung von Kirche und weltlicher politischer Ordnung" niedergeschlagen habe (Stein 2007: 151). Die Trennung von politischer Herrschaft und religiösem Heil und die damit einhergehende Verweltlichung des Staates wird also begriffen als eine – wie Ulrich Matz schreibt – „direkte, gewissermaßen gewollte Frucht des Christentums" (Matz 1987: 33).

Lässt sich aber die Säkularität des demokratischen Verfassungsstaates auf diese Weise unmittelbar auf Denkmotive und Dispositionen der jüdischen, vor allem der christlichen Religion zurückführen? Oder kommt auch dies letztlich einer „identitätspolitischen" Vereinnahmung sowohl der Säkularität als auch der Religion selbst gleich? An kritischen Stimmen mangelt es auch bezüglich dieser Frage nicht. Heiner Bielefeldt etwa ist der Überzeugung, das Jesuswort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist", das vor allem Vertreter der christlichen Kirchen heute für eine theologische Würdigung des säkularen demokratischen Verfassungsstaates heranziehen, bilde nicht etwa die „religiös-kulturelle Wurzel, aus der im Laufe von fast zweitausend Jahren der säkulare Staat mehr oder minder organisch erwachsen" sei; vielmehr verhalte es sich eher umgekehrt so, dass auf „dem Boden der Moderne *rückblickend* solche religiösen und kulturellen Motive aufgefunden werden, die es erlauben, zum säkularen Staat auch theologisch ein produktives Verhältnis zu entwickeln." (Bielefeldt 2003: 54, Herv. i.O.). Gegen die Sichtweise, der säkulare Rechtsstaat sei die Verwirklichung christlicher Wahrheitssätze, müsse daran erinnert werden, dass Menschenrechte, Religionsfreiheit und staatliche Säkularität auch im Westen in langwierigen politischen Auseinandersetzungen durchgesetzt werden mussten, nicht zuletzt gegen den massiven Widerstand des Christentums, zumal der katholischen Kirche.

Im Ergebnis können sowohl die Position Steins als auch diejenige Bielefeldts von einer gewissen Einseitigkeit nicht freigesprochen werden. Blickt man auf die Entwicklung in Frankreich von der Revolution bis zum Trennungsgesetz von 1905, so wird deutlich, dass der demokratische Verfassungsstaat und die damit einhergehende Trennung von Staat und Kirche in einer polemischen Frontstellung gegen die katholische Kirche (und mit der Unterstützung der protestantischen und jüdischen

Gemeinde) durchgesetzt worden ist. Dementsprechend wird dort die These von einem engen historischen Entstehungszusammenhang zwischen Christentum, Demokratie und Trennung von Staat und Kirche bis heute sowohl vom republikanischen als auch vom katholischen Lager eher kritisch betrachtet, wobei die positive Rolle der protestantischen Minderheit schon anerkennend hervorgehoben wird (Pena-Ruiz 2003; Rollet 2001; Cabanel 2003). In den Vereinigten Staaten hingegen war die Trennung von Staat und Kirche ursprünglich auch eine Forderung der dissidenten protestantischen Sekten, der sich später die Katholiken, Juden und andere angeschlossen haben. Noch vor der revolutionären Gründung gab es ja neuenglische Kolonien wie Rhode Island oder Pennsylvania, die eine Trennung von Staat und Kirche mit der in der Bibel angelegten Unterscheidung und Denkfigur von zwei Welten, zwei Reichen, zwei Regimenten, zwei Schwertern oder zwei Tafeln forderten und begründeten. Insofern kann dem von Tine Stein und anderen Autoren genannten religionspolitischen Differenzierungspotential des Christentums nicht von vornherein jegliche historische Wirkmächtigkeit abgesprochen werden. Dass aber von dem religiösen Sinnpotential kein geradliniger Weg in die Geschichte führt, weil es nicht auf eine politische Wahrheit zugeschnitten ist, sondern in sich mehrere, teils einander widersprechende Stimmen und Tendenzen enthält, denen erst in der Berührung mit den Herausforderungen einer bestimmten Zeit und Gesellschaft Leben eingehaucht wurde, zeigt wiederum das Beispiel Deutschlands. Hier haben beide Kirchen sich erst nach der nationalsozialistischen Katastrophe mit der Demokratie und der ausgesprochen kooperativen Trennung von Staat und Kirche anfreunden können. Die evangelische Kirche spricht diesen historischen Hintergrund in der 1985 veröffentlichten Demokratiedenkschrift selbstkritisch an, in der sie erstmals den „Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ gewürdigt hat:

> „Die geschichtlichen Erfahrungen, die uns Deutsche belasten, sind eine bleibende Mahnung. Hitler kam 1933 an die Macht, nicht weil die Nationalsozialisten schon in der Republik von Weimar so zahlreich geworden wären, sondern weil es nicht genug Demokraten gab, die den unschätzbaren Wert der Weimarer Verfassung erkannt hätten und sie zu verteidigen bereit gewesen wären. Dieses Urteil gilt rückblickend auch für den deutschen Protestantismus und die evangelische Kirche. Sie waren nicht unerheblich in den Nationalsozialismus verstrickt. Der kirchliche Widerstand bezweckte im wesentlichen die Wahrung der kirchlichen Unabhängigkeit. Nur vereinzelt lehnten sich Christen gegen das totalitäre Herrschaftssystem auf. Der deutsche Protestantismus und die evangelische Kirche haben demnach gewichtige Gründe, ihr Verhältnis zum Politischen und ihr Verständnis von Staat und Gesellschaft neu zu bestimmen.“ (Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 1985: 9)

Die evangelische Kirche vertrete aus Gründen des Glaubens zwar heute so wenig wie sie das in der Geschichte getan habe eine „abstrakte, allgemeine Staatstheorie“. Als Glieder der Kirche träten sie aber dafür ein, den demokratischen Staat als ein

Angebot an die politische Verantwortung anzunehmen. Im Übrigen sei die „klare Unterscheidung zwischen dem geistlichen Auftrag der Kirche und dem weltlichen Auftrag des Staates die bleibende Voraussetzung für die Bereitschaft zur Demokratie“ (ebd.: 12). Politische Überzeugung und christlicher Glaube seien nicht identisch; Politik gehöre dem Bereich des „Vorletzten“ an, Religion hingegen betreffe „letzte Dinge“; um die Freiheit des Menschen zu schützen, müsse die Kirche über diesen „befreienden Unterschied“ wachen (ebd.: 46).

Auch für die katholische Kirche war der historische Weg „vom Gottesrecht zum Menschenrecht“ sehr lang und beschwerlich (Uertz 2005). Die katholische Kirche hat sich – wie wir im historischen Teil der vorliegenden Arbeit gesehen haben – nach dem blutigen Bruch mit der Französischen Revolution einem politischen Gegenprogramm verschrieben; Demokratie, Menschenrechte und Trennung von Staat und Kirche wurden relativ pauschal verworfen. In der Enzyklika von Papst Gregor XVI. „Mirari vos“ vom 15. August 1832 wurde die Gewissensfreiheit zum Wahnsinn erklärt und die Trennung von Staat und Kirche verurteilt:

> „Ebenso unerfreuliche Dinge können wir von den Leuten erwarten, die Kirche und Staat trennen, sowie die gegenseitige Einigkeit zwischen der weltlichen Macht und der geistlichen Obrigkeit zerstören möchten. Es ist bekannt, daß diese Eintracht von den Anhängern der überaus schändlichen und unverschämten Freiheit sehr gefürchtet wird, da sich diese sowohl im kirchlichen, als auch im staatlichen Bereich zu jeder Zeit als segenbringend und heilsam erwiesen hat.“

Diese Stellungnahme war vor allem gegen den liberalen Katholizismus und deren berühmtesten Vertreter Félicité de Lamennais gerichtet, der den Dienst der Kirche an der Restauration und Monarchie kündigen und überhaupt die Kirche aus dem Würgegriff des Staates befreien wollte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschärfte die Kirche ihren Kurs gegen die Errungenschaften der Moderne, der in der berühmten Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. Dezember 1864 seinen Höhepunkt erreichte. Darin wurden unter anderem auch die Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche zu den „Irrtümern der Zeit“ gezählt und als „der katholischen Kirche und dem Seelenheil höchst verderbliche Meinung“ verworfen. Diese „falschen und verkehrten Meinungen“ seien umso mehr zu verabscheuen, stellt der Papst Pius IX. fest, als sie darauf abzielten, „zu verhindern und zu beseitigen jenen heilsamen Einfluss, welche die katholische Kirche nach der Einsetzung und Weisung ihres göttlichen Urhebers frei ausüben soll bis zum Ende der Zeiten nicht weniger auf einzelne Menschen als auf Nationen, Völker und ihre obersten Fürsten; sowie aufzuheben jene wechselseitige Übereinstimmung zwischen Priestertum und Königtum in Rat und Tat, die dem staatlichem ebenso sehr als dem kirchlichen Gemeinwesen allezeit segen- und heilbringend gewesen ist.“ (Schnatz 1973: 5). Die katholische Kirche hat denn auch erst nach schmerzhaften Erfahrungen der politi-

schen Verfolgung und Verführbarkeit durch totalitäre Regimes das demokratische Angebot der Freiheit als eine Chance für die Wahrheit wertzuschätzen gelernt; sie hat die Religionsfreiheit nach langem internem Ringen erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) anerkannt, bezeichnenderweise in einem zähen theologischen Reflexionsprozess, in dem die amerikanischen Bischöfe eine herausragende Rolle gespielt haben. Aber auch in Europa hatten die Katholiken zu dieser Zeit längst positive Erfahrungen mit demokratischem Rechtstaat und Menschenrechten gemacht; allein die Geschichte des politischen Katholizismus in Deutschland zeigt, dass die politische Praxis der Laien der offiziellen Lehre der katholischen Kirche weit vorausging. Insofern hat die Kirche mit der epochalen Kurskorrektur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den demokratischen Lernprozess lediglich nachgeholt, den viele Katholiken als Bürger, Politiker und Wissenschaftler in Auseinandersetzung mit den Erfordernissen der Zeit bereits zuvor vollzogen haben (Uertz 2005: 483). Bedenkt man den historischen Kontext des Kalten Krieges dürfte im politisch-theologischen Reflexionsprozess der Kirche auch die Angst vor dem militant atheistischen Kommunismus der Sowjetunion wirksam gewesen sein. Wie dem auch sei: Mit der Anerkennung der allgemeinen Religionsfreiheit jedenfalls hat sich die Kirche von der Vorstellung eines konfessionellen Staates implizit verabschiedet. In den seitherigen Stellungnahmen der Päpste wurde diese Konsequenz sogar ausdrücklich gezogen. So erklärte etwa Johannes Paul II. auf seiner Pastoralreise nach Kuba Anfang 1998, der moderne Staat „dürfe aus dem Atheismus oder der Religion kein politisches Konzept“ machen: „Der Staat muß, fern von allem Fanatismus und extremem Säkularismus, ein ruhiges soziales Klima und eine adäquate Gesetzgebung fördern, so daß es jeder Person und jeder Religionsgemeinschaft möglich ist, frei ihren Glauben zu leben und ihn auch im öffentlichen Leben auszudrücken.“ (Böckenförde 2007: 455). Zuletzt hat auch Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vom 25. September 2011 die Säkularisierung als eine Chance für die Kirche gelobt:

> „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zur ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. […] Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.“ (Benedikt XVI. 2012: 14)

Was aber der „Dienst des Nächsten“ konkret erfordert oder wie die Religion im „öffentlichen Leben“ Ausdruck finden soll, ist natürlich auch unter den Katholiken umstritten. Es ist denn auch nicht zu erwarten, dass die Gläubigen sich jemals darüber einigen könnten, welche politischen Implikationen aus dem Christentum im Einzelnen zu ziehen sind. Der diesbezügliche Dissens zeigt sich nicht zuletzt auch

in der großen Debatte um die „politische Theologie“, in der unterschiedliche Positionen von rechts außen bis links außen vertreten wurden – angefangen von den Kontrahenten Carl Schmitt und Erik Peterson über Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hans Maier bis Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann (Schmitt 2008; Peterson 1935; Böckenförde 2007; Maier 2007; Metz 1999).

Angesichts dieser unterschiedlichen, ja gegensätzlichen religionspolitischen Wirkungen und Stellungnahmen des Christentums drängt sich die Einsicht auf, dass – wie Herfried Münkler in Bezug auf die frühe Neuzeit feststellt – „einfache und handfeste Antworten auf die Frage nach dem Einfluss des Christentums auf die Politik bzw. der Thematisierung dieses Einflusses in der Geschichte des politischen Denkens unmöglich sind“ und daher an der Notwendigkeit kein Weg vorbei führt, jede Epoche, Auslegung und Theologie gesondert in Betracht zu ziehen (Münkler 2003: 130). Diesen Gedanken auf die uns hier besonders interessierende Frage nach einer Trennung von Religion und Politik angewandt, heißt es dann:

„Wir finden sowohl die strikte Trennung von Heil und Herrschaft als auch immer wieder den Einbruch intensiver Heilsvorstellungen in die Politik, wobei sich dies freilich – und das ist vielleicht tatsächlich eine Besonderheit im Verhältnis zwischen Christentum und Politik - nur ganz selten unter normalen Konstellationen herrschaftlicher oder bürgerschaftlicher Ordnung, sondern fast immer in Umbruchsituationen und Mobilisierungsphasen ereignet.“ (Ebd.: 122)

Wiewohl Münkler in der intensiven Auseinandersetzung mit den politischen Implikationen der Reformation exemplarisch gezeigt hat, wie vielfältig und widersprüchlich die christlichen Glaubensmomente geraten und in das gesellschaftlich-politische Geschehen eingespeist werden können, geht auch er davon aus, dass die Trennung von politischer Herrschaft und religiösem Heil sich im Zuge der Entstehung der Staatsraison in der frühen Neuzeit als die stärkere Tendenz durchsetzt (Münkler 1987; Münkler 1993).[84] Dabei lässt er die Frage in der Schwebe, ob das

84 Das Ergebnis seiner ideengeschichtlichen Untersuchungen zur Staatsraison in der Frühen Neuzeit fasst Münkler an einer Stelle mit den Worten zusammen, dass im Verlauf des 16. Jahrhunderts „alle grundsätzlichen politischen Alternativen zur Idee der Staatsraison und der in ihr inkorporierten Erfolgslogik des Politischen entweder scheiterten oder sich der von der Staatsraison vorgenommenen Bestimmung des Politischen und den von ihr propagierten Zielen so weit annäherten, dass sie ihren Charakter als *grundsätzliche* Alternativen verloren“ (Münkler 1987: 126, Herv. i.O.). Erst in den Bundesideen der Englischen und der Amerikanischen Revolution seien wieder folgenreich Vorstellungen zum Tragen gekommen, die in einem prinzipiellen Gegensatz zur „staatszentrierten Synthesis des Politischen“ gestanden hätten. Von dieser Warte aus betrachtet lassen sich auch Konfessio-

religionspolitische Ergebnis des westeuropäischen „Sonderwegs“ mit dem Christentum als solchem zu tun hat oder eher seiner unter politisch-kulturell kontingenten Umständen eingetretenen lateinisch-westeuropäischen Entwicklung geschuldet ist (Münkler 2003: 133)

Es dürfte wohl kaum ein Zweifel daran bestehen, dass die Bereitschaft des lateinischen Christentums, den Raum des Politischen freizugeben, durch die zunehmende Schwäche seiner Lebensmächtigkeit in der Neuzeit wesentlich befördert worden ist. Gleichwohl ist fraglich, ob die Trennung von Staat und Kirche, Politik und Religion möglich und weitgehend erfolgreich gewesen wäre, wenn das Chris-

---

nalisierungsprozesse und Sakralisierungstendenzen des Politischen im Rahmen der Staatsraison-Doktrin einordnen: die Staatsraison übertrumpft die Religion und macht sie zum Mittel des eigenen Zwecks, auch da noch, wo sie glaubt, nur für sich selbst zu stehen und zu sprechen. In diese Richtung argumentiert auch Michel de Certeau in seiner erstmals 1973 veröffentlichten Abhandlung „Die Förmlichkeit der Praktiken. Vom religiösen System zur Aufklärungsethik“; er spricht explizit von einer „geheimen Revolution“ im religionspolitischen Feld der frühen Neuzeit, die den Zweck in ein Mittel verwandelt habe. Erklärend fügt er hinzu: „Die politischen Institutionen *benutzen* die religiösen Institutionen, unterwandern sie mit ihren Kriterien, *beherrschen* sie durch ihren Schutz, bestimmen sie durch ihre eigenen Pläne.“ (Certeau 2008: 19, Herv. i.O.). Von hier aus lassen sich übrigens gewisse Parallelen zur Überlegungen Michel Foucaults zur Geschichte der Gouvernementalität im Allgemeinen und zu seiner Analyse über den frühneuzeitlichen Wirkungszusammenhang zwischen modernem territorialen Staat und christlichem Pastoral im Besonderen ziehen. In der pastoralen Macht des Christentums erblickt Foucault eine Kunst, Menschen durch Seelenführung zu regieren, und als solche betrachtet er sie als Ursprung, Formations- und Kristallisationspunkt der politischen Gouvernementalität, die am Ende des 16. und im 17/18. Jahrhundert die Schwelle des modernen Staates markiert (Foucault 2004: 242). Einen Zusammenhang zur Staatsraison stellt Foucault gegen Ende seiner Vorlesungen explizit her; er beschreibt den historischen Wandlungsprozess wie folgt: „Von einer Regierungskunst, die sich an traditionellen Tugenden (Weisheit, Gerechtigkeit, Achtung vor den göttlichen Gesetzen und den menschlichen Sitten) oder an Alltagsfähigkeiten (Umsicht, Überlegung, Rückgriff auf die besten Ratgeber) orientierte, ging man zu einer Regierungskunst über, deren Rationalität ihre Prinzipien und ihr spezifisches Anwendungsfeld im Bereich des Staates fand. Die ‚Staatsraison’ war kein Imperativ, in dessen Namen man alle anderen Regeln umstoßen musste oder konnte, sondern der neue Rationalitätsrahmen, an dem der Fürst die Ausübung seiner Herrschaftsgewalt auszurichten hatte, wenn er die Menschen regierte. Wir sind hier fern von der Tugend des gerechten Herrschers, aber auch von der des Herrschers im Sinne Machiavellis.“ (Ebd.: 522).

tentum die innere Disposition dazu nicht mitgebracht hätte. Entschieden in diese Richtung argumentiert Peter Graf Kielmansegg, wenn er schreibt:

> „Die Freigabe des Raumes des Politischen wäre nicht denkbar gewesen, hätte das Christentum als Religion nicht die innere Bereitschaft dazu mitgebracht, eine Disposition, die es ihm ermöglichte, sich auf Selbstbeschränkung ohne Selbstpreisgabe einzulassen. [...] Die Bereitschaft des Christentums, sich selbst zu beschränken, dem Raum des Politischen Autonomie zuzugestehen, ist im Selbstverständnis seines Stifters, im Kern der Botschaft und in seiner historischen Entwicklung zu einer theologiebasierten Religion angelegt. So umwegig der historische Prozess auch verlief, so viel Zeit er auch brauchte, ohne diese Vorprägung hätte der europäische Sonderweg vermutlich nicht zu jener einvernehmlichen Koexistenzlösung geführt, die für die europäische Moderne konstitutiv ist." (Graf Kielmansegg 2007: 7)

Gleichwohl betont aber auch Kielmansegg, dass die Trennung von Staat und Kirche dem christlichen Europa nicht in die Wiege gelegt war; denn an mächtigen Verschmelzungstendenzen von Staat und Kirche, von Politik und Religion hat es auch in der westlichen Christenheit nicht gemangelt. Den folgenreichen Umstand ihres Scheiterns erklärt Kielmansegg vor allem mit zwei historischen Gegebenheiten, die sich ihrerseits wohl nur bedingt als Ausfluss der christlichen Wahrheit verbuchen lassen: die erste ist die Institution des Papsttums im Mittelalter, die zweite die neuzeitliche Kirchenspaltung. Die Verfassung einer streng hierarchisch aufgebauten, absoluten geistlichen Monarchie mit universalem Anspruch habe die lateinische Kirche letztlich dem Zugriff aller weltlichen Mächte entzogen. Eine Bemächtigung des Papsttums sei zudem durch den Umstand erschwert worden, dass der geistliche Weltmonarch in Rom einen peripheren Sitz hatte; denn Rom sei zwischen dem 5. und dem 19. Jahrhundert niemals das Zentrum einer auch nur mittleren politischen Macht gewesen. Daher sei das Papsttum seinerseits zu keiner Zeit stark genug gewesen, um in einer Weltumgebung machtvoll sich durchsetzender Territorialisierung des Politischen dem geistlichen Herrschaftsanspruch Vorrang zu verschaffen. Und was die reformatorische Kirchenspaltung angeht: sie habe mitsamt ihrer blutigen Folgen (europäische Konfessionskriege) den neuzeitlichen Staat in eine Position konfessioneller Neutralität gezwungen, auch wenn die protestantischen Territorien sich durch die Errichtung landesherrlicher Kirchenregimente lange Zeit hiergegen gesträubt hätten. Das europäische Muster der auf wechselseitiger Selbstbeschränkung beruhenden friedlichen Koexistenz zweier letzter Instanzen – des demokratischen Verfassungsstaates und der Religion – sei hervorgegangen aus dem Wechselspiel einer bestimmten politischen Tradition mit einer bestimmten Religion. Das religionspolitische Trennungsmuster sei eben „nicht religionsneutral" entwickelt worden; es sei Ergebnis einer besonderen und voraussetzungsreichen Geschichte. Ob andere Religionen neben der christlichen sich in ein fruchtbares Verhältnis dazu bringen lassen, sei eine durchaus offene Frage. Sicher sei aber, dass

ohne eine „normative Konsonanz“ das Neben- und Miteinander zweier letzter Instanzen, von denen sich keine preisgeben kann und will, kaum denkbar ist. Eine religionspolitische Ordnung der wechselseitigen Selbstbeschränkung nach europäischem Muster sei jedenfalls – um nur die zwei anderen monotheistischen Religionen zu nennen – weder in der islamischen Staatenwelt noch im einzigen jüdischen Staat der Moderne bisher in Sicht.

Wenn die Trennung von Religion und Politik Ausdruck und Ergebnis der westeuropäisch-nordamerikanischen Geschichte ist, in die das Christentum und die Kirche als Heilsanstalt zutiefst und mannigfach verwickelt waren, stellt sich die Frage, wie es in den Gesellschaften und Staaten aus dem nicht westlichen, (latein)christlich geprägten Erfahrungsraum um die Trennung von Religion und Politik bestellt ist. Die politischen Erfahrungen und Verhältnisse in der Welt werden seit geraumer Zeit aufgrund der machtpolitischen und intellektuellen Vorherrschaft Europas im Spiegel der westeuropäischen Geschichte betrachtet und bewertet. Stellvertretend für andere sei hier die kritische Bestandsaufnahme der islamischen Erfahrungen aus der Feder des Politikwissenschaftlers Wolfgang Merkel wiedergegeben:

„Das zentrale Problem der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam ist, dass bis heute der Islam keine wirkliche Aufklärung erfahren hat. Ansätze dazu hat es wiederholt gegeben, im Hochislam des Mittelalters ebenso wie im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Sie scheiterten jedoch in einer kardinalen Frage: der (weitgehenden) Trennung von Staat und Religion […]. Es gab weder eine Renaissance, in der schon Machiavelli das Konzept der göttlichen Ordnung zugunsten der menschlichen Selbstregierung wirkmächtig revidiert hatte, noch eine vertragstheoretische Tradition, die Herrschaft an Zustimmung knüpft, noch eine Aufklärung, die der Religion die Vernunft gegenüber gestellt hätte. Die religiöse Weltdeutung wurde im Islam nie vergleichbar wie in der europäischen Aufklärung entzaubert. Das theozentrische Weltbild wurde im Hinblick auf die Legitimität politischer Herrschaftsformen nicht oder nicht hinreichend durch ein anthropozentrisches ersetzt. Letzteres ist aber eine notwendige, wenngleich längst nicht hinreichende Voraussetzung für Volkssouveränität und Demokratie.“ (Merkel 2003: 78)

Diese Einschätzung gemahnt an die Auffassung Max Webers, die der große Denker des okzidentalen Sonderwegs bezeichnenderweise in einem (erstmals 1906 erschienenen) Aufsatz „Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland“ pointiert formuliert hat: „Die historische Entstehung der ‚modernen’ Freiheit hatte *einzigartige, niemals sich wiederholende* Konstellationen zur Voraussetzung.“ (Weber 1989: 270, Herv. AC.). Zu diesen Voraussetzungen zählte Weber konkret die überseeische Expansion, die „Eigenart der ökonomischen und sozialen Struktur der frühkapitalistischen Epoche“, die „Eroberung des Lebens durch die Wissenschaft“ und „endlich: gewisse, aus der konkreten historischen Eigenart einer bestimmten religiösen Ge-

dankenwelt herausgewachsene ideale Wertvorstellungen, welche mit zahlreichen ebenfalls durchaus eigenartigen politischen Konstellationen mit jenen materiellen Voraussetzungen zusammenwirkend, die ‚ethische' Eigenart und die ‚Kulturwerte' des modernen Menschen prägten." (Ebd.: 271). Doch problematisch an dieser Sichtweise ist, dass sie die Bedingungen der Entstehung von Freiheit und Demokratie im westlichen Erfahrungsraum mit den Möglichkeiten ihrer Aneignung und Neuschöpfung unter anderen historischen Bedingungen und in anderen Traditionen verwechselt. Ganz in diesem Sinne warnt der Politikwissenschaftler Alfred Stepan vor einem „Fehlschluss der einzigartigen Entstehungsbedingungen", der von der Annahme ausgeht, dass „the unique constellation of specific conditions that were present at the birth of such phenomena as electoral democracy, a relatively independent civil society, or the spirit of capitalism must be present in all cases if they are to thrive." (Stepan 2000: 44). Max Weber schrieb später in der Vorbemerkung seiner berühmten Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus":

> „Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?" (Weber 1988)

Bekanntlich hatte Weber vor allem die „schicksalsvollste Macht des modernen Lebens", nämlich den Kapitalismus, im Blick. Wie ist es aber nun um die Trennung von Religion und Politik bestellt? Stellt sie überhaupt ein „universalgeschichtliches Problem" mit „einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit" dar?

Der Politikwissenschaftler Otto Kallscheuer, der zu den wenigen Kennern des Themas im deutschsprachigen Raum gehört, schreibt in seinem Buch „Gottes Wort und Volkes Stimme":

> „Die Gewaltenteilung und Sphärentrennung zwischen Religion, Politik, Wissenschaft und Kultur ist ja nicht bloß eine Verfassungsregel, sondern verkörpert selbst eine bestimmte ‚Lebensform', erwachsen aus den historisch spezifischen Erfahrungen der Religionskriege im christlichen Westen. Nur in der Verfassungstheorie oder in Abhandlungen zur politischen Philosophie stellt sich die Trennung von Kirche und Staat als eine einmalige rationale Entscheidung dar: als Entscheidung, ‚letzte Fragen' (nach dem guten Leben, dem Namen des Herrn) nicht zum Kriterium der politischen Gemeinschaft zu machen. Doch die ‚Spielregel' der Religionsfreiheit – die Entkoppelung religiöser Bekenntnisse von der Staatsgewalt, die jetzt ‚nur' mehr die Aufgabe hat, den freiheitsverbindlichen Rahmen ihrer Koexistenz und Konkurrenz zu sichern – beruht in ihrer gesellschaftlichen Geltung auf einem komplizierten

Gleichgewicht von Werten, Interessen und Selbst- und Fremdwahrnehmungen. Auch in liberalen Gesellschaften bleiben solche Grenzziehungen zwischen Glauben und Wissenschaft, Moral und Gesetz, öffentlicher und privater Sphäre, Religion und Politik immer umkämpfte symbolische Ordnungen. Solche Unterscheidungen sind schließlich keine ‚natürlichen' Gegebenheiten, sie müssen gelernt werden, historisch, sozial und biographisch: in jahrhundertelangen Kämpfen um die Religionsfreiheit, in aktuellen Konflikten um die Rechte fremdgläubiger Einwanderer und in der individuellen Sozialisation jedes Bürger." (Kallscheuer 1994: 167)

Lassen sich denn die religionspolitischen Lernprozesse Europas auf Gesellschaften und Staaten aus dem nicht-westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum übertragen? In seinen Überlegungen zur „Globalisierung" der Trennung von Politik und Religion betont Kallscheuer abermals, dass die Trennung zwischen der politischen und der religiösen Macht ein „Spezifikum der westlichen Christenheit" sei. In einem mehrere Jahrhunderte währenden Konflikt hätten beide Gewalten, nämlich Kaiser und Papst, Staat und Kirche, eine „je eigene Legitimität, eigene Rationalitätsmuster, eigene Mitgliedschaftsregeln und Rekrutierungsmodi" entwickelt (Kallscheuer 2002: 3). Von einer „Globalisierung" der Trennung von Religion und Politik könne im Grunde nicht die Rede sein: Denn:

„Die ‚Problematik' des säkularen Staates ist ja weder in der byzantinischen Tradition des ‚Cäsaropapismus' bekannt noch in der universalistischen politischen Theologie der islamischen ‚Umma'. Darum hat die Entwicklung der sozialen Moderne im Islam – einer Religion, die in vieler Hinsicht als ‚permanente Reformation' beschrieben werden kann – zwar etliche Säkularisten und Modernisten hervorgebracht, aber bisher noch keine eigene Ratio der Trennung von Religion und staatlicher Politik. Und bis heute wehren sich die orthodoxen Kirchen des europäischen Ostens und Südostens, inzwischen wieder zunehmend unterstützt von der politischen Macht ihrer Länder, gegen die uneingeschränkte Religionsfreiheit – allen voran die russische Orthodoxie mit dem Hinweis auf so genannte kanonische Territorien des ‚Dritten Rom' . (Ebd.)

Hier stellt sich wiederum die Frage, ob die Staaten und Gesellschaften im politischen Erfahrungsraum des orthodoxen Christentums, Islams, Judentums, Hinduismus sowie Buddhismus eine institutionell relativ verfestigte Ausdifferenzierung von Religion und Politik realisieren können oder aber eine solche gar nicht brauchen, weil sie weder die wahrheitsideellen „inneren Spannungen" noch die äußeren politischen Herausforderungen zu gewärtigen und zu bewältigen haben, die in Westeuropa und in Nordamerika vom lateinischen Christentum ausgegangen sind. Diese Frage sprengt im Grunde den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Gleichwohl soll ihr im Folgenden am Beispiel der jüdischen Religion in Israel und des Islam in der Türkei in der gebotenen Kürze nachgegangen werden. Dabei versteht es sich von selbst, dass es sich lediglich um eine Annäherung an das Thema handeln kann.

b. Judentum

In der Diskussion der religiösen Voraussetzungen des demokratischen Staates ist uns die jüdische Religion bereits mehrfach begegnet, etwa bei Jürgen Habermas oder Tine Stein. In beiden Fällen wird zwischen der jüdisch-christlichen Religion und der Demokratie bzw. der westlichen Moderne relativ pauschal ein Entstehungszusammenhang angenommen, ohne das moderne Israel auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Es gibt sogar Autoren, die geradewegs behaupten, die Demokratie sei am Berge Sinai unter Blitz und Donner offenbart worden, als Gott Moses die Gesetzestafeln mit den Zehn Geboten überreichte; denn in dieser Stunde sei nicht weniger als das freie Individuum geboren worden, das für seine Taten selbst verantwortlich sein musste (Stein 1998: 9; Maddox 1996: 21). Andere führen darüber hinaus auch die Trennung von Religion und Politik auf das monotheistische Offenbarungsgeschehen am Berge Sinai zurück, weil dort zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte eine radikale Differenz zwischen Mensch und Gott in die Welt gekommen sei. Erst der heilsame Unterschied zwischen Gott und Mensch, der durch das Verbot, Gott nicht in fixen Bildern und Begriffen zu vergegenständlichen, festgeschrieben wird, setze die Menschen im Umgang miteinander und der Welt frei. So werden mitunter auch die Ursprünge des Säkularisierungsprozesses im Alten Testament verortet; erst der Bruch mit den kosmischen Einheitsordnungen Mesopotamiens und Ägyptens durch die radikale Transzendentalisierung Gottes habe die Welt und die Geschichte als Schauplatz für menschliche Werke eröffnet und die Menschen in den Stand gesetzt, als einmalige Individuen und Personen bedeutende Taten zu vollbringen (Berger 1967: 118).

In der Tat kam der monotheistische Gründungsvorgang in der Urszene am Berge Sinai auch in politischer Hinsicht einer Revolution gleich. Zu seiner einzigartigen Bedeutung schreibt Friedrich Wilhelm Graf:

> „Dieser Bundesschluss am Sinai bedeutete, religionshistorisch gesehen, eine völlig neue Vorstellung von der Beziehung zwischen Gott und Mensch, geprägt durch radikale Transzendenz Gottes, unbedingten Anspruch auf exklusive Verehrung durch sein Volk und eine moralische wie rechtliche Ordnung, in der die Lebensführung des Frommen in allen ihren Dimensionen als Entsprechung zu Gottes Gebot oder Weisung gedacht wurde. Der Jahwe-Gott duldet keinerlei Stellvertreter, und Mose oder auch die Propheten sind nichts als Boten, Sprachrohre Gottes, der von oben herab die Alleingeltung seines Bundesgesetzes einklagt. In der harten Radikalität seines Alleinverehrungsgebots und dem Verbot, irgendwelche Gottesbilder oder innerweltlichen Instanzen zu Repräsentanten des Göttlichen zu sakralisieren, steckt hochexplosives ‚anarchic dynamite'. Denn der Gesetzgebergott, der sich allein im Bundesgesetz seines Volkes verkörpert, setzt Unterscheidungsenergien frei: Indem Transzendenz und Immanenz, Gottes Jenseits und irdisches Diesseits allein über den exklusiv bindenden Gesetzeswil-

len vermittelt sind, kann alles weltlich Immanente, politische Herrschaft ebenso wie religiöse Autorität, immer neu sub specie Dei, unter Rekurs auf das göttliche Gesetz relativiert werden. Gottes radikale Transzendenz erzeugt ein Unruhepotential, das sich in keiner theologischen Denkfigur sistieren lässt.“ (Graf 2006a: 34)

Die Legitimität der „politischen“ Ordnung im alten Israel blieb denn auch stets ein heikles Unternehmen im Schatten Gottes; sie stand vom Beginn der Volkwerdung an in einer „unaufhebbaren Spannung zwischen dem radikalen Anspruch eines sich als die Fülle der Wahrheit offenbarenden Gottes und den Notwendigkeiten der irdischen Existenz als Volk, in der die pragmatische Politik des Volks unter Völkern zum defizienten Modus des durch die mosaische Offenbarung geforderten Lebens als Volk unter Gott wurde“ (Weber-Schäfer 1976: 91). Diese Spannung zwischen der Fülle der offenbarten Wahrheit und den Notwendigkeiten der irdischen Existenz als Volk durchzieht die politische Geschichte Israels wie ein roter Faden - im Grunde bis heute, wie wir noch sehen werden.

Durch den Bundesschluss mit Jahwe hatten sich die Israeliten dazu verpflichtet, als Volk strikt nach den Gesetzen des Herrn zu leben. Der Jahwe-Gott hatte die Israeliten durch die Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt und von ihnen als Volk Besitz ergriffen. Allein ihm sollen sie sich verbunden und verpflichtet fühlen. Weil der Bund mit dem Gott die Gestalt eines Vertrages hatte, der ohne Vermittlung zwischen Jahwe und seinem Volk geschlossen wurde und die Form der Gebote, zu deren Einhaltung sich das Volk verpflichtet hatte, kaum Raum für die Interpretation des göttlichen Willens durch einen irdischen Herrscher ließ, konnte auch die altisraelitische Königsherrschaft immer wieder im Namen Gottes angefochten werden. In den Augen der prophetischen Exegeten konnte die Monarchie nicht mit sakraler Legitimation ausgestattet werden, ohne dass sie gleichzeitig einer Revolte gegen das Königtum Gottes gleichkäme. Als „politisches“ Gemeinwesen fand Israel seine Mitte und Identität im Gottes fürsorglichem Willen und in seiner erlösenden Gerechtigkeit. Eben dies wurde ursprünglich mit dem Begriff „Theokratie“ bezeichnet, der vom hellenistischen Juden Falvius Josephus um 94 nach Christus analog zu Wörtern wie Demokratie und Aristokratie gebildet wurde; er charakterisierte damit die Staatsverfassung der (nachexilischen) jüdischen Gemeinschaft, um den Unterschied zum griechischen Verfassungs- und Ordnungsdenken pointiert zu markieren (Cancik 1987; Schäfer 2013). Durch den Begriff „Theokratie“ macht Josephus deutlich, dass im altisraelischen Gemeinwesen nur der Wille Gottes zählte, auch wenn die Herrschaft Gottes in der Praxis auf eine Priesterherrschaft hinauslief.

Auch später, als die jüdischen Gemeinden als Minderheiten im „Exil“ unter „fremder“ Herrschaft lebten, wurde das Judentum als eine Art politische Religion mit theokratischem Herrschaftsanspruch betrachtet. Und dies, obwohl das Judentum aufgrund seiner über Jahrhunderte währenden politischen Ohnmacht keine politi-

sche Theologie entwickelt hat, die etwa mit den Ansätzen politischer Theologie in der langen und bewegten Geschichte des Christentums von Augustinus über Luther und Calvin bis hin zu Carl Schmitt vergleichbar wäre (Brumlik 2004: 410). Der Grund für die Betrachtungsweise dürfte letztlich darin liegen, dass das Alte Testament politisch-theologische Sinngehalte und Narrative enthält, mit denen theokratische Herrschaftsansprüche begründet werden können. Die Freiheit ist ein Geschenk Gottes, die mosaischen Gesetze sind der Verfügungsmacht des Volkes radikal entzogen und das Gerechte für die Propheten ist keine Verhandlungsmasse zwischen den Menschen, sondern wird im exklusiven Bund Gottes mit dem Volk Israel begründet. Die überwältigende Dominanz der Symbolik des Gottesbundes lässt kaum Raum für die „Autonomie der Politik" und die prophetische Gerechtigkeitsauffassung scheint kaum geeignet, ein alle Vertragspartner in gleicher Weise verpflichtendes Wechselverhältnis von Rechten und Pflichten zu begründen (Weber-Schäfer 1996: 29).

In der europäischen Geschichte des politischen Denkens kommt denn auch dem Bezug auf das Alte Testament eine herausragende Bedeutung zu – sei es affirmativ zur Legitimation politisch-theologischer Herrschaftsansprüche, sei es kritisch in Abgrenzung vom nicht-politischen Charakter des Neuen Testaments. An dieser Stelle seien nur einige Stellungnahmen namhafter Denker genannt. Thomas Hobbes etwa greift auf das Alte Testament zurück, um den Anspruch des weltlichen Souveräns auf unumschränkte Gewalt auch in religiösen Angelegenheiten zu begründen; die Geschichte des jüdischen Volkes und der israelitische Bund mit Jahwe dienen Hobbes als Rechtfertigungsfolie seiner theologisch-politischen Konzeption. Im 30. Kapitel des „Leviathan" schreibt Hobbes:

> „Aber angenommen, meine Prinzipien wären keine solchen Vernunftprinzipien, so bin ich doch sicher, daß sie Prinzipien sind, die sich aus der Autorität der Schrift ergeben, wie ich zeigen werde, wenn ich auf das von Mose verwaltete Reich Gottes über die Juden zu sprechen kommen werde, die kraft Bundes das eigene Volk Gottes sind." (Hobbes 1984: 257).

Auch Baruch de Spinoza bezieht sich in seinem „Theologisch-politischem Traktat" aus dem Jahr 1670 immer wieder auf das Alte Testament und den hebräischen Staat, um seiner Forderung nach einer Verquickung von Religion und Politik höhere Weihen zu verleihen. Die Befürworter einer Trennung zwischen Religion und Politik täuschten sich kläglich, wenn sie sich zur Rechtfertigung ihrer „aufrührerischen Ansicht" auf das Beispiel des hebräischen Hohepriesters beriefen, denn diesem sei seinerzeit das Recht zugestanden worden, auch die geistlichen Angelegenheiten zu verwalten (Spinoza 1994: 292). Den „Staat der Hebräer" bezeichnet Spinoza als eine Theokratie, weil „seine Bürger an kein anderes Recht als an das von Gott offenbarte gebunden" gewesen seien:

„Die Dogmen der Religion waren nämlich nicht Lehren, sondern Rechtssätze und Befehle, Frömmigkeit galt als Gerechtigkeit, Gottlosigkeit als Ungerechtigkeit und Verbrechen. Wer von der Religion abfiel, hörte auf, ein Bürger zu sein, und wurde allein deshalb als Feind angesehen; wer für die Religion starb, der galt als fürs Vaterland gestorben." (Ebd.: 254).

Auch John Locke bemüht in seinem „Brief über die Toleranz" aus dem Jahr 1689 das Beispiel des Judentums; im Gegensatz zu Hobbes sieht er allerdings eine unüberbrückbare Kluft zwischen Judentum und Christentum:

„Denn das jüdische Gemeinwesen war anders als alle anderen eine absolute Theokratie; einen Unterschied zwischen diesem Gemeinwesen und der Kirche gab es da und konnte es da nicht geben. Die dort geltenden Gesetze der Verehrung einer unsichtbaren Gottheit waren bürgerliche Gesetze dieses Volkes und ein Teil seines politischen Regiments, für das Gott selbst der Gesetzgeber war. […] Aber es gibt unter dem Evangelium schlechterdings nichts derartiges wie ein christliches Gemeinwesen. Es gibt freilich manche Städte und Königreiche, die den Glauben Christi angenommen haben, aber sie haben ihre alte Staatsform behalten, in die sich das Gesetz Christi in keiner Weise eingemischt hat. Er hat die Menschen in der Tat gelehrt, wie sie durch Glauben und gute Werke das ewige Leben gewinnen können. Aber Er gründete kein Gemeinwesen. Er schrieb seinen Jüngern keine neue oder besondere Form der Regierung vor, noch gab er das Schwert in die Hand einer Obrigkeit mit dem Auftrag, es zu brauchen, um Menschen zu zwingen, ihrer vorigen Religion abzusagen und die Seinige anzunehmen." (Locke 1955: 75)

Locke zieht also die jüdische Religion als Kontrastfolie zum Christentum heran, um die Trennung von Staat und Kirche zu begründen. An diesem Unterschied zwischen dem Judentum und Christentum wurde auch im 18. Jahrhundert festgehalten. Die von d'Alembert und Diderot herausgegebene große und wirkmächtige Enzyklopädie, die zwischen 1751 und 1780 erschien und fünfunddreißig Bände umfasste, enthielt auch einen Beitrag zu Theokratie aus der Feder Baron d'Holbachs. D'Holbach definiert dort die Theokratie als eine „Regierungsform, bei der ein Volk unmittelbar Gott untertan ist, der seine Herrschaft über das Volk ausübt & es seinen Willen durch Vermittlung von Propheten & der Priester erkennen läßt, denen sich zu offenbaren ihm gefällt" (Selg/Wieland 2001: 386). Obwohl es auch in der Geschichte des Christentums und Islams vorgekommen sei, dass „Betrüger über unwissende & irregeführte Völker eine Herrschaft errichteten, die – wie sie ihnen einredeten – die Herrschaft Gottes war", seien die Israeliten das einzige Volk, das ein Beispiel einer wahren Theokratie liefere. An dieser Stellungnahme wird bereits deutlich, dass die Theokratie im Zeitalter der Aufklärung zu einer universalgeschichtlichen Kategorie mit pejorativem Beiklang avancierte; vor dem Hintergrund des propagierten Ideals einer Trennung von Religion und Politik galt die Theokratie als „Schimpfname" für die auf Lug und Trug basierende Priesterherrschaft. Eben aus diesem Grund nahm

der bekannteste Denker der jüdischen Aufklärung, Moses Mendelssohn, in seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ aus dem Jahr 1783 Anstoß an den „Kunstnamen“ Hierokratie und Theokratie; sie würden auf das Judentum „ein falsches Licht“ werfen; anstatt dessen solle man „die Sache“ bei ihrem Einzelnamen nennen, nämlich als die „mosaische Verfassung“, die in der Geschichte nur ein einziges Mal existiert habe (Mendelssohn 2005: 133). Mendelssohn versuchte zwar, das Judentum für die Belange und Errungenschaften der Aufklärung von innen heraus zu öffnen, um die religiösen Wahrheitsansprüche durch die Rechtfertigungsinstanz der Vernunft zu untermauern und dem Judentum Anerkennung zu verschaffen. Doch konnte auch er die „politische Substanz“ der jüdischen Religion nicht antasten, ohne seine Glaubwürdigkeit nach beiden Seiten hin aufs Spiel zu setzen. Mendelssohn wusste natürlich, dass das Judentum als „Gesetzesreligion“ relativ elaborierte Vorstellungen davon mitbringt, wie Mensch und Gesellschaft leben sollten: „Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur *zeitlichen und ewigen Glückseligkeit* zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbaret worden“ (ebd.: 90, Herv. AC.). An seine Glaubensgeschwister erteilte er den Rat:

> „Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seid; aber haltet auch standhaft bei der Religion eurer Väter. Traget beide Lasten, so gut ihr könnet! Man erschweret euch zwar von der einen Seite die Bürde des bürgerlichen Lebens, um der Religion willen, und von der anderen Seite macht das Klima und die Zeiten die Beobachtung eurer Religionsgesetze, in mancher Betrachtung, lästiger, als sie sind. Haltet nichts desto weniger aus, stehet unerschüttert auf dem Standorte, den euch die Vorsehung angewiesen, und lasset alles über euch ergehen, wie euch euer Gesetzgeber lange vorher verkündiget hat.“ (Ebd.: 135)

Dabei hielt Mendelssohn unerschütterlich am Vorrang des religiösen Gesetzes fest: „Hier heißt es offenbar: was Gott gebunden hat, kann der Mensch nicht lösen.“ Und: „Von dem Gesetze können wir mit gutem Gewissen nicht weichen, und was nützen euch Mitbürger ohne Gewissen?“ (ebd.: 136, 138). Gleichwohl hinderte dies ihm nicht daran, gegenüber den christlichen Mitbürgern den Standpunkt der Menschheit einzunehmen, um die Rechte des Menschen und Bürgers auch für Juden einzuklagen.

Die Zerstreuung der Juden im Exil bewirkte – begünstigt durch ihre prekäre machtpolitische Minderheitenposition und die Teilhabe an der Erfahrung der Aufklärung in Europa – eine gewisse Universalisierung und Öffnung des Judentums. Die jüdischen Gemeinden haben jahrhundertelang als Minderheiten im „Exil“ unter „fremder“ Herrschaft gelebt und aus dem religiösen Recht den Geltungsvorrang der

jeweiligen Landesgesetze zu begründen gelernt. In der „Diaspora“ konnten sie nach dem Grundsatz verfahren, „Jude bei sich und Mensch in der Welt“ bzw. das Gesetz der Herrschaft oder des jeweiligen Landes sei Gesetz. Dieser von Dan Diner als „Präambel des jüdischen Religionsgesetzes“ bezeichnete Grundsatz erlaubte den Juden, sich in die jeweiligen Rahmenordnungen einzufügen und gleichzeitig das Leben in der Gemeinschaft möglichst am eigenen Religionsgesetz zu orientieren (Diner 2005: 243, 257). Sie lebten und bewegten sich notgedrungen in zwei Zeit- und Rechtssphären, was nicht selten mit Spannungen einherging. Doch von dem Augenblick an, da 1948 ein jüdischer Staat ins Leben gerufen wurde, bestanden diese Anpassungszwänge nicht mehr. Eine andere politische Antwort auf die Frage, wie man als Jude zusammen leben sollte, schien möglich. Nun konnte der religiöse Grundsatz, dass das Gesetz des jeweiligen Landes Gesetz sei, im Sinne eines berechtigten Geltungs(vor)ranges der jüdischen Religionsgesetze ausgelegt werden. Michael Walzer beschreibt die veränderte politische Lage des jüdischen Volkes im 20. Jahrhundert folgendermaßen:

„There are two modern answers to what used to be called ‚the Jewish question’. I mean, two human answers; we won’t be talking [...] about the other kind. The question itself might be phrased as follows: What political space is there for Jews in the modern world? The first answer points toward citizenship in inclusive democratic states; the second answer points toward sovereignty in ‚the land of Israel’. Both of these answers have now been realized; the process of emancipation brought Jews into the democratic state as equal members; a vote at the United Nations and a war of independence brought Jews a state of their own. These two achievements now require the revision and renewal of Judaism generally and of Jewish legal and moral discourse (halakah) in particular. For Judaism and its halakah are essentially the products of exile and exclusion. They reflect the experience of being ruled by the ‘others’. They are shaped by a long and difficult adaptation to the harsh realities of homelessness. Now they must be reshaped to accommodate two different ways of being ‘at home’ in political world.“ (Walzer 2006: VII)

Zwei unterschiedliche Möglichkeiten also, als Jude politisch „zu Hause zu sein“ – einmal als gleichberechtigter Bürger in den westlichen Demokratien und einmal als „Inhaber“ oder gar „Eigentümer“ der Souveränität des jüdischen Staates in Israel. Die Formulierungen legen implizit die Lesart nahe, nach der die zweite Option „mehr zu Hause“ für das jüdische Volk verspricht und bietet als die erste – tatsächlich dürften ja nicht nur die orthodoxen Juden dies so sehen.

Nach einer Jahrtausende währenden Geschichte der Zerstreuung und der Verfolgung des jüdischen Volkes, die im „Holocaust“ ihren tragischen Gipfel erreicht haben dürfte, entstand – nicht zuletzt als unmittelbare Folge dieser Geschichte – um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts ein moderner jüdischer Staat im Nahen Osten. Nach dem katastrophalen Scheitern der staatsbürgerlichen Emanzipation und

Gleichberechtigung der Juden in den europäischen Nationalstaaten, wurde Israel als Zufluchts- und Heimstätte für die weltweit zerstreuten Juden gegründet. Dabei galt Israel in seinem Selbstverständnis von Beginn an als ein jüdischer Nationalstaat, wobei das Jüdische nicht losgelöst vom besonderen religiösen Schicksal des jüdischen Volkes verstanden wurde. Mochte auch der Zionismus als eine säkulare nationale Bewegung dem Staat Israel als politische Gründungsideologie dienen: an der hebräischen Bibel als ursprüngliches „Gründungsdokument" und politisches Identitätsnarrativ des jüdischen Volkes führte schlicht kein Weg vorbei. Der Begründer des Zionismus, Theodor Herzl, erklärte in seiner programmatischen Schrift „Der Judenstaat" aus dem Jahr 1896, die jüdische Frage sei keine religiöse, sondern eine nationale Frage. Infolge dessen erteilte er der Theokratie eine klare Absage:

„Werden wir also am Ende eine Theokratie haben? Nein! Der Glaube hält uns zusammen, die Wissenschaft macht uns frei. Wir werden daher theokratische Velleitäten unserer Geistlichen gar nicht aufkommen lassen. Wir werden sie in ihren Tempeln festzuhalten wissen, wie wir unser Berufsheer in den Kasernen festhalten werden. Heer und Klerus sollen so hoch geehrt werden, wie es ihre schönen Funktionen erfordern und verdienen. In den Staat, der sie auszeichnet, haben sie nichts dreinzureden, denn sie werden äußere und innere Schwierigkeiten heraufbeschwören. […] Und fügt es sich, daß auch Andersgläubige, Andersnationale unter uns wohnen, so werden wir ihnen einen ehrenvollen Schutz und die Rechtsgleichheit gewähren. Wir haben die Toleranz in Europa gelernt. Ich sage das nicht einmal spöttisch. „ (Herzl 1997: 102)

Tatsächlich sollte das neue politische Gemeinwesen im Gegensatz zum alten Israel keine Theokratie sein, sondern ein demokratischer Verfassungsstaat nach dem westlichen Vorbild. Damit ist im Grunde auch schon das Besondere und Schwierige am politischen Experiment Israels beim Namen genannt, nämlich, dass es jüdisch und demokratisch zugleich sein will. Die grundlegende Spannung zwischen Demokratie und jüdischer Religion wird bereits in der „Erklärung über die Errichtung des Staates Israel" vom 14. Mai 1948 erkennbar. Sie beginnt mit den Worten:

„Im Land Israel entstand das jüdische Volk. Hier prägte sich sein geistiges, religiöses und politisches Wesen. Hier lebte es frei und unabhängig. Hier schuf es eine nationale und universelle Kultur und schenkte der Welt das Ewige Buch der Bücher. Durch Gewalt vertrieben, blieb das jüdische Volk auch in der Verbannung seiner Heimat in Treue verbunden. Nie wich seine Hoffnung. Nie verstummte sein Gebet um Heimkehr und Freiheit."

In der Unabhängigkeitserklärung wird die zionistische Bewegung und deren Gründungsfigur Theodor Herzl als Wegbereiter des jüdischen Staates gewürdigt, die politische Leidensgeschichte der Juden im Holocaust vergegenwärtigt. Die demokratische Seite kommt im dritten Teil zum Ausdruck: dort wird allen Bürgern Freiheit

und Gerechtigkeit garantiert, politische und soziale Gleichberechtigung ohne Rücksicht auf Religion, Rasse oder Geschlecht, explizit auch den in Israel lebenden Arabern gewährleistet. Im selben Atemzug werden aber die demokratischen Normen und Rechte unmittelbar auf die prophetische jüdische Tradition bezogen, wenn es heißt, der zu errichtende Staat solle „auf den Grundsätzen der Freiheit und Gerechtigkeit und des Friedens im Sinne der Visionen der Propheten Israels" ruhen. An anderer Stelle ist gar von der „Sehnsucht nach der Erlösung Israels" als Traum von Generationen die Rede, die Israel zu erfüllen sich anschicke. Beachtenswert ist schließlich auch die Schlussformel, mit der die Mitglieder der Nationalversammlung die Erklärung unterschreiben. Sie lässt zwei Lesarten zu, eine religiöse und eine säkulare: die religiöse lautet „aus dem Vertrauen in Gott (heraus)", in säkularer Übersetzung bedeutet sie „aus dem Vertrauen in den Felsen Israel (heraus)" (Günzel 2006: 25). Da sich nicht für jede Formulierung und Aussage eine solche freiheitsgerechte Übersetzungsmöglichkeit findet, bleiben die religiösen Konnotationen der Unabhängigkeitserklärung unüberhörbar.

Doch auch darüber hinaus ist nicht zu übersehen, dass dem religiösen Faktor im Selbstverständnis des jüdischen Staates eine herausragende Bedeutung zukommt, so dass die Autonomie der Politik stets gefährdet ist. Dies lässt sich nicht zuletzt an dem Umstand ablesen, dass Israel bis zum heutigen Tag keine Verfassung hat, obgleich dahingehende Bemühungen immer wieder unternommen worden sind. Bezeichnend ist, dass sich vor allem die religiösen Parteien gegen die Annahme einer formellen Verfassung gewandt haben; die orthodox-jüdischen Mitglieder des Parlamentes zumal bestanden darauf, dass die Verfassung Israels auf ein höheres Recht, nämlich auf religiöse Gesetzgebung (konkret auf der Tora, dem Talmud und auf der Halacha) basieren müsse (Mazie 2006: 34). Einer säkularen, von Menschen gemachten Verfassung, die womöglich noch das Recht auf Religionsfreiheit festgeschrieben hätte, wollten sie sich nicht unterwerfen. So gesehen herrscht im Grunde über die Legitimationsgrundlagen des Staates Israel und - eng damit verbunden - über die Stellung der jüdischen Religion darin bis heute keine Klarheit. Die Frage nach dem Träger der (politischen) Souveränität bleibt gewissermaßen in der Schwebe, obgleich die Machtübertragung durch demokratische Verfahren erfolgt. Auch der erste Premierminister David Ben-Gurion war seinerzeit gegen eine geschriebene politische Verfassung, weil er den Riss zwischen religiösen und säkularen Juden nicht vertiefen wollte. Eine Einigung der verschiedenen Strömungen und Gruppen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft im Hinblick auf die religionspolitische Verfasstheit des Staates war nicht zu erwarten. Deshalb kam es zwischen den sie repräsentierenden Akteuren zu einer informellen Vereinbarung, am status quo festzuhalten.

Diese informelle Vereinbarung hat einen Brief zur Grundlage, den David Ben-Gurion 1947 als politischer Führer der jüdischen Bevölkerung in Palästina dem Rabbiner J. L. Maimon in dessen Eigenschaft als Vorsitzender des Exekutivkom-

mitees von „Agudat Jisrael“ (eine orthodox-jüdische, tendenziell theokratische und anti-zionistische Vereinigung) schrieb. Darin betont Ben-Gurion eingangs, dass die Gründung eines jüdischen Staates ohne die Zustimmung der Vereinten Nationen nicht erfolgen könne und dass sie dazu schon garantieren müssten, dass auch die nicht-jüdischen Bürger im neuen Staat volle Gewissensfreiheit und gleiche Rechte genießen werden; dass sie also im Ergebnis keinen theokratischen Staat zu gründen beabsichtigten. Nach dieser Klarstellung sichert Ben-Gurion sodann dem Rabbiner zu, dass bezüglich des Verhältnisses von Staat und Religion in dem neu zu gründenden Gemeinwesen der status quo ante wesentlich beibehalten werden solle. Die brieflichen Zusicherungen hatten konkret vier Elemente zum Gegenstand: die erste betraf den Schabbat, den wöchentlichen Ruhetag der jüdischen Religion; danach sollte der Samstag der offizielle Ruhetag des jüdischen Staates sein; das zweite Element bezog sich auf die notwendigen Maßnahmen, um eine den religiösen Vorschriften entsprechende Zubereitung der Mahlzeiten („koscher“) in den staatlichen Küchen zu ermöglichen; der dritte Punkt hatte das Recht der Personenstandsangelegenheiten zum Gegenstand; diesbezüglich heißt es in dem Schreiben, dass die Exekutive alles tun werde, um die religiösen Bedürfnisse der Orthodoxen zu befriedigen und eine Spaltung des Volkes zu verhindern; später wurde dies als Zusage ausgelegt, dass die religiösen Gerichte die exklusive Zuständigkeit im Bereich des Eheschließungs- und Ehescheidungsrechts innehaben würden; in dem vierten und letzten Punkt schließlich ging es um Erziehung, vor allem um die Autonomie der religiösen Bildungseinrichtungen. Obwohl dem Brief von Ben-Gurion jeglicher Charakter eines rechtlich verbindlichen Vertragswerkes abgeht, fungierte er weitgehend als eine Art Verfassung; bis heute werden die darin gemachten Zusagen durch jede neue Knesset im Wege einer politischen Übereinkunft bestätigt.

Die status-quo-Vereinbarung ging mit der Inkorporation des osmanischen religionspolitischen Systems und der britischen Mandatsgesetzgebung, die das osmanische System lediglich stellenweise ergänzte, einher. Im Osmanischen Reich wurden die Religionsgemeinschaften, die zu den beiden vom Islam als Buchreligion tolerierten Religionen gehörten, als „millet“ anerkannt; denjenigen hingegen, die als polytheistisch oder götzendienerisch galten, wurde diese Möglichkeit verwehrt (Braude/Lewis 1982). Dem entsprechend waren vor allem jüdische und diverse christliche Gemeinschaften als „millets“ organisiert; als solche verfügten sie über eine gewisse Autonomie in Fragen des persönlichen Status’ wie Eheschließungs- und Ehescheidungs- und mit letzterer zusammenhängender Unterhalts- sowie Erbschaftsangelegenheiten, die von religiösen Gerichten entschieden wurden. Darüber hinaus hatten diese Gemeinschaften die Möglichkeit, eigene Schulen, Krankenhäuser und Wohlfahrtsinstitutionen zu betreiben. Auch die Verwaltung der Gemeinschaft lag weitgehend in den Händen der Oberhäupter von millets; sie bildeten die Basis der kommunalen osmanischen Verwaltungsstruktur. Der osmanische Herrscher verlangte im Gegenzug zu der gewährten Autonomie politische Loyalität ge-

genüber dem Reich, wozu wohl auch die im Vergleich tendenziell höheren Steuern für die millets gerechnet werden müssen (ebd.).

Israel hat durch die Übernahme des osmanischen millet-Systems Spannungen zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften vermeiden wollen. Auch die mangelnde Aussicht auf eine Einigung zwischen den verschiedenen jüdischen Strömungen hat dabei gewiss eine Rolle gespielt. Doch wichtiger dürfte gewesen sein, dass die kommunitaristische Logik des osmanischen millet-Systems, nämlich die Orientierung an der religiösen Gemeinschaft als politische Bezugsgröße, den Gegebenheiten und Erfordernissen des jüdischen Staates in Israel besser entsprach als etwa eine liberale horizontale religionspolitische Integrationskonzeption, die sich in erster Linie am Individuum orientiert hätte. Im Gegensatz etwa zum vertikalen (religions)politischen Versäulungssystem der Niederlande ließ die Koexistenz von Religionsgemeinschaften durch das millet-System im Osmanischen Reich genug Raum für eine symbolische und zum Teil auch inhaltliche Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion. Tatsächlich erinnert die religionspolitische Ordnungssituation Israels von fern auch an diejenige des Osmanischen Reichs. Zunächst besteht wie im Osmanischen Reich auch in Israel eine Reihe von staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften, neben solchen, die nicht anerkannt sind. Die anerkannten Religionsgemeinschaften verfügen im Gegensatz zu den nicht anerkannten über eine eigene Rechtsprechung (vor allem in Personenstandsangelegenheiten). Darüber hinaus finanziert der Staat ihre Gebetshäuser und Amtsträger, Schulen, Friedhöfe und Bäder. Dabei basiert die Stufung der Anerkennung auf dem Kriterium der gesellschaftlichen Relevanz der betreffenden Gemeinschaft und demjenigen des Schutzes wohlerworbener historischer Rechte. Auch die Loyalität einer Religionsgemeinschaft zum oder gar Verdientheit um den Staat Israel scheint mitunter bei der Anerkennung relevant zu sein (Günzel 2006: 63, 279). Es liegt auf der Hand, dass die jüdische Religion für Israel nicht eine Gemeinschaft unter anderen bedeutet, sondern eine ähnliche Vormachtstellung im politischen Selbstverständnis und normativen Bezugssystem genießt wie tendenziell seinerzeit der Islam im Osmanischen Reich. Ob aus diesem Grund gleich von einer jüdischen Staatsreligion gesprochen werden sollte, dürfte letztlich eine Frage der Definition sein. Sicher ist aber, dass von einer Trennung von Staat und Religion wohl kaum die Rede sein kann; vielmehr lässt sich sowohl auf der symbolischen als auch auf der institutionellen und legislativen Ebene eine Verflechtung mit den Religionen im Allgemeinen und eine Identifikation des Staates mit der jüdischen Religion im Besonderen ausmachen.

Das Selbstverständnis und die Identität eines Staates kommen in geronnener Weise in den Symbolen zum Ausdruck, in denen er sich darstellt. Die meisten Staatssymbole Israels sind religiösen Ursprungs; um nur die zwei wichtigsten zu nennen: die blau-weiße Fahne stammt vom Gebetsschal, und die Menorah (siebenarmiger Leuchter), die als offizielles Staatssymbol gilt, stammt vom alttestamenta-

rischen Tempel. Dazu könnten übrigens auch die nationalen Feiertage gezählt werden, auch wenn sie freilich nicht nur symbolischer Natur sind; es versteht sich von selbst, dass auch sie in Israel überwiegend religiöser Herkunft sind. Auf der institutionellen Ebene ist vor allem die Staatsorganqualität der religiösen Gerichte zu erwähnen; ihr gesamter Haushalt, einschließlich der Richtergehälter, wird durch die Knesset beschlossen. Überdies besitzt die Regierung, namentlich der Minister der Religionen, die Kompetenz, das Verfahren vor diesen Gerichten zu regeln, wovon er vor allem im Umgang mit den Rabbinatgerichten Gebrauch macht. Eine weitere institutionelle Verflechtung besteht in der Mitwirkung des Staates an der personellen Zusammensetzung von Institutionen der anerkannten Religionsgemeinschaften, die je nach Religion und je nach Organ unterschiedlich ausfällt. So sind in den staatlichen Nominierungskommitees für die verschiedenen religiösen Richter der anerkannten Religionen staatliche und religiöse Funktionsträger vertreten, wobei etwa in den jüdischen mehr religiöse, in den muslimischen hingegen mehr staatliche Funktionsträger sitzen (ebd.: 257). Auffällig ist auch die besondere Nähe zwischen den staatlichen Organen und dem Oberrabbinat als höchstem Organ der jüdischen Gemeinde. Der Staat entsendet Vertreter der Legislative und Exekutive in die Wahlversammlung, die die Mitglieder des Rates wählt. Auch im Hinblick auf die religiösen jüdischen Räte lässt sich eine relativ starke Einflussnahme des Staates (durch die Regierung und Kommunalbehörden) auf die Zusammensetzung, das Budget und die Verwendung der Mittel feststellen. Beachtenswert ist in dem Zusammenhang, dass der Staat Israel die konservativen und liberalen Reform-Rabbiner im Vergleich zu den orthodoxen Juden benachteiligt. Die konservativen und liberalen Rabbiner können keine gesetzlich gültigen Ehen und Scheidungen vollziehen und nicht als Richter in Rabbinatgerichten dienen; auch sind sie vom Militärrabbinat ausgeschlossen. Mit der exklusiven Orientierung an den orthodoxen Gemeinden und Rabbinern hängt ferner die problematische Stellung der Frau im „religiösen“ Bereich zusammen; Frauen können nicht als Richter in Rabbinatgerichten dienen, obgleich sie von den dort verhandelten Fragen unmittelbar betroffen sind. Auch im Scheidungsrecht gibt es de facto keine Gleichstellung von Frau und Mann. Eine Klausel in dem „Gesetz zur Gleichheit der Frau“ aus dem Jahr 1951, in der ausdrücklich versichert wird, dass „dieses Gesetz nicht die religiöse Gesetzgebung in Fragen von Ehe und Scheidung antastet“, legalisiert diese Abweichung vom Prinzip der Gleichheit.

Damit haben wir bereits die legislative Ebene betreten, auf der ebenso erkennbare Tendenzen der staatlichen Verflechtung und Identifikation mit der jüdischen Religion konstatiert werden können. Dazu gehören etwa Gesetze, die die Herstellung und den Verkauf bestimmter Nahrungsmittel wie etwa Schweinefleisch ganz oder zu bestimmten religiösen Feiertagen verbieten oder aber die Übertrittmöglichkeiten zu einer „anderen“ Religion tendenziell einschränken. Wichtiger ist aber wohl das Rückkehrgesetz, in dem jeden Juden das Recht eingeräumt wird, nach Is-

rael einzuwandern, wobei die Bestimmung des Juden seit 1970 orthodox-religiös ist; danach ist Jude jemand, dessen Mutter jüdisch ist oder der zum Judentum übergetreten ist. An dieser Stelle wird deutlich, dass Israel sich gegen eine Entkoppelung der Staatsbürgerschaft von der Religionszugehörigkeit und damit eine politische Neutralisierung der (jüdischen) Religion sträubt. Daneben dient auch das Ehe- und Scheidungsrecht dem Staat als Hebel jüdischer Identitätspolitik: da dieses Recht für alle Juden bis heute nur in den Händen der orthodoxen Rabbiner gelegt ist, also die Möglichkeit einer staatlichen Zivilehe nicht existiert, können im Grunde weder traditionelle noch liberale Juden oder gar Agnostiker und Atheisten ihrer Gewissensfreiheit entsprechend eine Ehe eingehen. Dass diese Zwangssituation zum Teil eine wenigstens temporäre Auswanderung der betroffenen Paare erforderlich macht, zeigt, dass es in Israel um die freiheitlichen Mindeststandards der Demokratie nicht zum Besten bestellt ist. Die symbolisch-kulturellen Verbindungselemente zwischen dem Staat und der jüdischen „Mehrheitsreligion" oder die staatliche Finanzierung der Religionen ließen sich vielleicht noch mit den Normen eines demokratischen Verfassungsstaates vereinbaren. Doch die aktive Einmischung des Staates in theologische Dispute und die staatliche Parteinahme zugunsten des orthodoxen Judentums im Ehe- und Scheidungsrecht, in den Rabbinatgerichten oder in den öffentlichen Schulen dürfte den demokratischen Rahmen sprengen, weil sie in einer weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaft mit handfestem Zwang einhergehen. Die ultraorthodoxen Juden wurden seit der Staatsgründung auch vom Militärdienst befreit, wenn sie Tora-Schulen besuchten und sich in Vollzeit dem Bibelstudium widmeten; ursprünglich betraf diese Regelung etwa vierhundert junge Männer, derweil sind es aufgrund der hohen Geburtenrate der Strenggläubigen siebzigtausend Fälle jährlich. Am 12. März 2014 verabschiedete das israelische Parlament ein Gesetz, mit dem diese Ausnahmeregelung abgeschafft wurde, nachdem zuvor das Oberste Gericht des Landes die Regelung als eine eklatante Verletzung des demokratischen Gleichbehandlungsgebotes kritisiert hatte. Es ist bezeichnend, dass die Obersten Richter das Urteil durch eine Bibelstelle rechtfertigen; sie wenden sich direkt an die Ultraorthodoxen mit der Frage von Moses aus der Bibel: „Sollen eure Brüder in den Krieg ziehen, während ihr selbst hier bleibt?".

In diesem Zusammenhang darf freilich der Dauerkonflikt mit den Palästinensern und den muslimisch-arabischen Ländern nicht unerwähnt bleiben, weil er beide Seiten durch eine Dialektik der Extreme immer wieder auf ihre religiöse „Identität" zurückwirft. Der Konflikt fördert in einem fatalen Überbietungseifer die heilsgeschichtliche Aufladung der Politik. Verstärkt wurde dies in Israel sowohl durch die Übernahme der biblischen Sprache Hebräisch als auch durch die „Aneignung" von Territorien - angefangen mit der umkämpften „heiligen Stadt" Jerusalem -, die von den orthodoxen Juden als das vom Gott Jahwe dem jüdischen Volk verheißene Land betrachtet werden. Die „Heimkehr" der Juden begünstigte tendenziell eine -

um es mit einer von Dan Diner auf den Islam angewandten Metapher zu sagen - „sakrale Versiegelung“ der politischen Herrschaft. Die Einsammlung der zerstreuten Juden bzw. die politische „Konzentration“ des Judentums in Israel stellt tendenziell die im europäischen Exil hart erkämpften Errungenschaften der Aufklärung in Frage; die Universalisierung und Öffnung der jüdischen Religion wird zugunsten einer partikularistischen, letztlich religiös begründeten Stammeszugehörigkeit angefochten, die die besondere Gunst Gottes auf ihrer Seite wähnt. Infolge dessen werden die Handlungsspielräume der Politik bzw. demokratische Freiheitsräume massiv eingeschränkt. Der jüdischen und der islamischen Religion dürfte es vergleichsweise ohnehin schwerer fallen, den politischen Bereich „freizugeben“, weil sie als Gesetzesreligionen relativ elaborierte Vorstellungen davon mitbringen, wie Mensch und Gesellschaft leben sollten. Sobald sie aber über „heillose“ Verstrickungen mit dem Weltlichen auf engstem sakral durchwirkten Raume aneinander geraten, können sie sich in ihrem Hang nach religionspolitischer „Gleichschaltung“ nur noch bestätigen und überbieten. Es gibt zwar einigen Widerstand aus der Gesellschaft – vor allem von Seiten namhafter Intellektueller – gegen die Sakralisierung der Politik in Israel, welcher sogar vor einigen Jahren die Gründung einer antiklerikalen und laizistischen politischen Partei veranlasst hat (Dieckhoff 2003: 158). Doch gilt die Verquickung von Religion und Politik sowohl für die überwältigende jüdische Bevölkerungsmehrheit als auch für die islamisch-arabische Minderheit als unumgänglich, um nicht zu sagen schicksalhaft, weil die historische Erfahrung der existenziellen Bedrohung und permanenten Belagerung vor allem den orthodoxen und radikalen Kräften unter ihnen immer wieder Auftrieb gibt. Dabei sinkt die Möglichkeit demokratischer Kompromisse in dem Maße, in dem das Konfliktgeschehen nicht mehr in politischen Kategorien, sondern in einem heilsgeschichtlichen Erwartungshorizont gedeutet wird. Dass dies für die Demokratie ein handfestes Problem darstellt, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die orthodoxen politischen Parteien in der Knesset das Recht jeder israelischen Regierung, auch einer, die über eine Mehrheit verfügt, grundsätzlich bestreiten, Teile des eroberten (von ihrer Gottes-Warte aus betrachtet müsste es wohl heißen: „befreiten“) „Heiligen Landes“ im Rahmen eines politischen Friedensabkommens an Palästinenser oder Syrer zurückzugeben bzw. abzutreten (Kippenberg 2008: 115). Tatsächlich haben bisher radikale religiöse Kräfte im politischen Feld maßgeblich zum Scheitern des Osloer-Friedensprozesses beigetragen. In dem Kontext sei lediglich noch daran erinnert, dass ein ultra-orthodoxer Student am 4. November 1995 Premierminister Yitzhak Rabin ermordete, weil dieser im Rahmen der Osloer Verträge um des Friedens willen eine Politik des territorialen Kompromisses verfolgte. Der fanatische Attentäter Jigal Amir, der bis heute keine Reue zeigt, gab später zur Protokoll:

„Ich habe mir gesagt: Wenn Gott es will, werde ich ihn rächen; wenn die Tora gebietet, etwas zu tun, was einem widerstrebt, dann tut man es trotzdem. […] Ich sehe die Lage in Israel als

Kulturkampf zwischen zwei Parteien: der atheistischen, extremen Linken, die dem Volk Brot und Spiele verspricht, und der religiösen Rechten.“ (Feiner 2002: 105).

Tatsächlich dürfte die israelische Gesellschaft in weltanschaulich-religiöser Hinsicht zu den gespaltensten in der Welt gehören. Und nicht von ungefähr steht die Frage nach dem rechten Verhältnis von Staat und Religion im Mittelpunkt der kulturkampfähnlichen Auseinandersetzungen zwischen säkular-liberalen und religiös-ultraorthodoxen Kräften, die im Spannungsfeld von Macht- und Wahrheitsansprüchen um die Deutungshoheit ringen. Eine stärkere Säkularisierung der Politik scheint zwar unumgänglich, um bestehende Konflikte friedlich lösen zu können, aber die Voraussetzungen dafür sind in Israel nicht gerade günstig. Es ist denn auch keineswegs ausgemacht, dass die israelische Demokratie aus eigener Kraft die „fundamentalistischen“ Auswüchse korrigieren kann; womöglich ist die säkulare Rechte bereits zu weit den Forderungen der Ultraorthodoxen entgegengekommen (Brumlik 2004: 414). Deshalb kann man nur hoffen, dass die USA und Europa ihren Einfluss geltend machen, um eine weitere heilsgeschichtliche Aufladung der Politik zu verhindern; insbesondere die jüdischen Gemeinden, die in der US-amerikanischen und europäischen „Diaspora“ leben, könnten vielleicht ihre positiven Erfahrungen mit Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Religion in den schwierigen Lern- und Aushandlungsprozessen in Israel einbringen.

c. Islam

Dan Diner sieht in seiner Studie „über den Stillstand in der islamischen Welt“ trotz mancher Gemeinsamkeiten deutliche Unterschiede zwischen der jüdischen und der islamischen Tradition im Hinblick auf deren Beziehung zu politischer Herrschaft: „Während die Juden also wegen ihrer diasporischen Existenz nicht ihrem eigenen Gesetz allein unterstellt sein konnten“, konstatiert er, „entwickelten die Muslime durch den politischen Charakter ihrer Religion und die erfolgreiche Etablierung ihrer Herrschaft eine historisch gesicherte Gewohnheit, die eine Einheit von Staat oder Herrschaft und Religion dogmatisch ratifizierte.“ (Diner 2005: 244). Während die Juden durch die Exilerfahrung religionsgesetzlich legitimiert hätten, unter nicht-jüdischer Herrschaft zu leben, seien Muslime unbedingt gehalten, ein Leben unter islamischer Herrschaft zu führen, weil nur so die Maßgaben der Scharia erfüllt werden könnten. Fielen muslimisch beherrschte Territorien unter die Herrschaft von Ungläubigen, seien gottesfürchtige Muslime verpflichtet, diese zu verlassen.

Ist dieser Unterschied zwischen der jüdischen und der islamischen Tradition, wenn er denn jemals so bestanden hat, nicht spätestens durch die Gründung eines jüdischen Staates nivelliert worden – zumal, wenn man die Immigration der muslimischen Bevölkerung in westeuropäische Demokratien und in die Vereinigten Staaten von Amerika berücksichtigt, die ja durchaus eine Art religionspolitische Exilerfah-

rung bedeutet? Tatsächlich lässt sich in der religionspolitischen Geschichte des Islams und Judentums eine gegenläufige Entwicklung feststellen: während die jüdischen Gemeinden nach Jahrhunderten der schwierigen politischen Exilerfahrung und der millionenfachen Ermordung durch das Naziregime um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts in einen jüdischen Staat „heimgekehrt“ sind, sind die islamischen Gemeinschaften nach Jahrhunderten religionspolitischer Erfahrung der „Heimstatt“ in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts allmählich in Staaten ausgewandert, die politisch und kulturell nicht islamisch geprägt waren und sind. Diese religionspolitische Exilerfahrung stellt für den Islam eine durchaus neue Herausforderung dar, wenn es natürlich auch schon früher Muslime gegeben hat, die unter nichtmuslimischer Herrschaft gelebt haben. Sie hat bedeutsame Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Muslime, weil die neuen politischen Ordnungen nach anderen als von ihnen bestimmten Regeln funktionieren und sie permanent vor vollendete Tatsachen stellen. Als solche sind sie dazu geeignet, einen anderen Umgang der Muslime mit sich und der Tradition anzuregen – um nicht zu sagen: zu forcieren –, indem sie ihre institutionelle Organisationsfähigkeit, Reflexions- und Differenzierungskapazität auf die Probe stellen. Dabei ist es keineswegs ausgemacht, dass die muslimischen Gemeinschaften in der „Diaspora“ sich auf ein bestimmtes religionspolitisches Lösungsmuster einigen können werden, weil sie keine Instanz der Heilsvermittlung kennen, ihre Religiosität sich vielfältig mit ethnischen und nationalen Herkunftsprägungen kreuzt und von starken Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen durchzogen ist. Dennoch spricht die historische Erfahrung von Religionsgemeinschaften in der prekären Minderheitenposition – nicht zuletzt der Juden in den USA und in Europa – für die Annahme, dass diese quantitativ neue Erfahrung des Exils die Tendenz einer Trennung von Religion und Politik im Islam auf Dauer eher begünstigen wird. Aber auch die Geschichte der religionspolitischen Lernprozesse des Katholizismus und Protestantismus in Europa lassen die optimistische Vermutung zu, dass „Religionen, die in einer säkularisierten Staat- und Gesellschaftsform leben, dadurch angeregt werden, diejenigen Elemente ihrer religiösen Tradition zu aktivieren, die sie im Rahmen einer säkularisierten Ordnung lebens- und arbeitsfähig erhalten“ (Johanson 1986: 13). Gleichwohl sollte damit kein „Automatismus“ der religionspolitischen Akklimatisierung unterstellt werden; denn kurzfristig ist auch mit radikalen Reaktionen auf das relativ säkulare „Umfeld“ zu rechnen, weil der Islam in den letzten Jahrzehnten im Fadenkreuz internationaler Konflikte massiv politisiert wurde.

Mit diesen Überlegungen sollte freilich nicht suggeriert werden, dass der Islam sich erst durch die Präsenz in den westlichen Ländern zu einer Trennungskonzeption von Staat und Religion durchringen müsste. Eine solche Annahme würde voraussetzen, dass der Islam in seiner Geschichte und Gegenwart keine Trennung von Staat und Religion hervorgebracht hat. Tatsächlich ist diese Einschätzung heute im europäischen Erfahrungsraum sehr verbreitet; ihr kommt beinahe der Rang einer kanonisierten Weisheit zu.

Die „fehlende" Trennung von Staat und Religion bzw. Säkularisierung steht denn auch im Mittelpunkt der politischen „Problemdiagnose" des Islam. Stellvertretend für andere sei hier lediglich die kritische Analyse des Politikwissenschaftlers Manfred G. Schmidt genannt. Schmidt erklärt den Umstand, dass sich der islamische Erfahrungsraum bisher als relativ „demokratieresistent" erwiesen hat und die große Mehrzahl der betroffenen Staaten autokratisch verfasst ist, durch eine Reihe von Faktoren und Gegebenheiten: Zu den Demokratiehindernissen gehörten dort die Schwäche von Individualrechten, die Unterbelichtung von politischen Teilhabe- und von Freiheitsrechten, Vorrang für Familie oder Clan vor dem Individuum, fragliche Rechtssicherheit, hohe Gewaltneigung, schwächliche Gewaltenteilung, fundamentalistische Neigungen in der Religion, insbesondere das Zusammenwirken von religiösem Fundamentalismus und fehlender Trennung von Staat und Religion, wie im Iran und in Saudi-Arabien, eskalierende Machtkämpfe zwischen säkularen und religiös fundamentalistischen Kräften, aber auch in etlichen muslimischen Ländern ein relativ niedriger Stand wirtschaftlicher Entwicklung einerseits und oligarchisierungsanfällige Rentenökonomien, insbesondere in erdölexportierenden Ländern andererseits (Schmidt 2008: 423). Obwohl Schmidt traditionelle, mentalitätsgeschichtliche, wirtschaftliche, politische und religiöse Aspekte zur Erklärung der „Demokratieresistenz" des islamischen Erfahrungsraums aneinander reiht, ohne im Einzelnen auf die komplexen gegenseitigen Wechselwirkungen einzugehen, ist es nicht zu übersehen, dass auch er dem religiösen Faktor, vor allem der „fehlenden Trennung von Staat und Religion", eine Schlüsselbedeutung beimisst. Dabei liegt es auf der Hand, dass diese Problemdiagnose des Islam erst vor dem Hintergrund der politischen Vormachtstellung und Säkularisierungsgeschichte Europas scharfe Konturen gewinnt. Ihre Ursprünge reichen denn auch bis in das Zeitalter der Aufklärung zurück, in dem bezeichnenderweise der Idee der Trennung von Staat und Kirche sowohl politiktheoretisch als auch verfassungspolitisch der Durchbruch gelang.

Die Einheit von Staat und Religion im Islam wurde bereits von Jean-Jacques Rousseau in seinem politiktheoretischen Hauptwerk um die Mitte des 18. Jahrhunderts thematisiert. Mohammed habe im Gegensatz zu den Christen gesunde religionspolitische Ansichten gehabt, lobt Rousseau im Zivilreligionskapitel des „Contrat social", da er eine Spaltung von Religion und Staat zugunsten ihrer Einheit vermieden habe. Auch die Nachfolger des Propheten, die Kalifen, hätten eine Zeit lang an dieser religionspolitischen Regierungsform festzuhalten vermocht. Nachdem aber die Araber von Barbaren unterworfen worden seien, hätten sie Staat und Religion von neuem gespalten. Obwohl die Trennung von Politik und Religion bei den Mohammedanern weniger ausgeprägt sei als bei den Christen, gebe es sie auch bei ihnen, besonders in der religiösen Sekte des Ali. Es gebe Staaten im islamischen Wirkungsbereich wie etwa Persien, in denen sich die Scheidung beider Gewalten und Bereiche ständig bemerkbar mache (Rousseau 1964: 285). Knapp ein Jahrhundert später bediente sich auch Tocqueville in seinem Hauptwerk „De la démocratie

en Amérique“ eines politischen Vergleichs zwischen Islam und Christentum. Während das Evangelium nur von den allgemeinen Verpflichtungen der Menschen zu Gott und untereinander spreche, habe Mohammed nicht nur religiöse Lehren vom Himmel geholt und im Koran festgehalten, sondern auch politische Leitsätze, bürgerliche und strafrechtliche Gesetze und wissenschaftliche Theorien (Tocqueville 1981: 32, Bd. II). Im Gegensatz zu Rousseau, der die Einheit von Politik und Religion in Zeiten Mohammeds mit Lob bedachte, macht Tocqueville sie verantwortlich für Despotismus und Stagnation in den islamischen Gesellschaften. Diese kritische Auffassung des Islam und seines Verhältnisses zur Politik wird bis heute auch von namhaften Kennern der islamischen Welt aus dem Westen vertreten; genannt seien hier stellvertretend Bernard Lewis, Tilman Nagel, Ernest Gellner, Bertrand Badie, Bassam Tibi und Dan Diner (Lewis 1991; Lewis 2010; Nagel 1981a; Gellner 1992; Badie 1997; Tibi 1991; Diner 2005).

Der amerikanische Orientalist Bernard Lewis wird in seinen Arbeiten nicht müde zu behaupten, dass der Islam vor seiner Verwestlichung keine Trennung von „Staat und Kirche“ gekannt habe. Dabei mache sich die Nichtexistenz einer Unterscheidung zwischen einem politischen und einem religiösen Bereich bereits auf der sprachlichen Ebene bemerkbar. Denn weder das klassische Arabisch noch andere Sprachen, die ihr politisches Vokabular aus dem klassischen Arabisch hergeleitet hätten, würden Wortpaare wie geistlich und weltlich, laizistisch und geistlich oder religiös und säkular kennen (Lewis 1991: 15). Erst im 19. und 20. Jahrhundert habe man unter dem Einfluss westlicher Ideen und Institutionen zunächst im Türkischen, dann im Arabischen neue Wörter geprägt, um die Vorstellung des Säkularen auszudrücken. Es gebe bis heute keine muslimische Entsprechung zu „Kirche“ im Sinn der „geistlichen Organisation“, auch wenn man im nachklassischen Aufkommen eines religiösen Berufsstandes („Ulema“ oder „Mullahs“) eine gewisse Annäherung an den christlichen Klerus erblicken könne. Unabhängig davon existiere im Islam kein Äquivalent zum Begriff der „Laien“. Der bloße Gedanke an eine säkulare Autorität und Rechtsprechung, an einen nicht geheiligten Teil des Lebens außerhalb der Reichweite des religiösen Gesetzes und seiner Hüter, werde als Gottlosigkeit betrachtet, ja als äußerster Verrat am Islam. Die „Richtigstellung solcher Irrungen“ sei das vorrangige Ziel derjenigen, die heute islamische Fundamentalisten genannt würden. Doch nicht nur sie hielten daran fest, die politische Identität und Zugehörigkeit durch das religiöse Bekenntnis zu definieren. Mit einer einzigen Ausnahme, nämlich der Türkei, sei der Islam in allen unabhängigen Staaten mit einer klaren muslimischen Mehrheit Staatsreligion. Die meisten von ihnen hätten dem heiligen Gesetz des Islam entweder als Grundlage des Rechts oder als Hauptquelle der Gesetzgebung Geltung verschafft. Es gebe für die Muslime nur ein einziges Gesetz, nämlich die Scharia, die göttlichen Ursprungs sei; dieses Gesetz durchdringe und regle alle Aspekte des menschlichen Lebens: bürgerliches Recht, Handelsrecht, Strafrecht und Verfassungsrecht. Der Islam stelle nach wie vor die wirksamste Le-

gitimationsquelle der politischen Ordnung und das grundlegende Kriterium für die Identität des Gemeinwesens dar. Nation und Vaterland seien zwar auch in der islamischen Welt bekannte Phänomene, doch als Bestimmungsgründe für politische Identität und Zugehörigkeit seien sie moderne und von außen eingedrungene Vorstellungen (ebd.: 17). Trotz weitgehender Aneignung und Gewöhnung an diese politischen Bezugsgrößen gewinne die tiefer gehende Bindung an die Einheit der religiösen Gemeinschaft immer wieder die Oberhand – zumal in krisenhaften Zeiten. Lewis geht letztlich davon aus, dass die Einheit von Staat und Religion dem Islam gewissermaßen wesensnotwendig eingeschrieben ist, so dass sich ihm der Versuch der islamischen Welt in der Moderne, bezüglich des Verhältnisses von Staat und Religion dem Westen gleichzutun, als ein „widernatürlicher Irrweg" darstellt, der womöglich im Iran an sein Ende gekommen ist (ebd.: 14).

Eine ähnliche Betrachtungsweise findet sich bei dem deutschen Islamwissenschaftler Tilman Nagel, dem wir eine maßgebliche zweibändige Darstellung der Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime verdanken. Auch er macht die Einheit von Religion und Politik in der islamischen Welt bereits auf der semantischen Ebene fest. Im Koran werde die göttliche Ordnung, die die Propheten verkünden und verwirklichen, mit dem Wort „din" bezeichnet, das im Deutschen meist mit Glaube oder Religion wiedergegeben werde. Diese Übersetzung sei zwar oft zu rechtfertigen, unterschlage jedoch den „stets mitschwingenden Aspekt der Weltordnung, in der der islamische Glauben mitgestaltet werden muss" (Nagel 1981a: 14, Bd. I). Die gottgewollte Ordnung sei nach islamischer Ansicht vollkommen und allumfassend offenbart worden. Deshalb gebe es keinen Bereich des Lebens, der nicht von ihr bestimmt sei. Die Scharia sei die in Buchstaben geronnene Form der „Religion"; als solche regle sie nicht allein die Pflichten, die der Gläubige vor seinem Schöpfer hat, sondern auch alle zwischenmenschlichen Beziehungen. Selbst Bestimmungen über Kaufverträge und Erbangelegenheiten seien göttlichen Ursprungs. Es sei selbstverständlich, dass alle Politik im Einklang mit der Scharia stehen müsse, wobei ein äquivalenter Begriff für Politik („sijasa") sich in islamischen Sprachen erst seit dem 5. bzw. 11. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung entwickelt habe. Die „sijasa", die ein von Religion losgelöstes Herrschaftshandeln bezeichnet, sei innerhalb der islamischen Geisteswelt zunächst als etwas Fremdes erfahren worden; sie habe als „Überrest einer vergangenen Stufe der Menschheitsgeschichte" gegolten, wobei der vorislamische Iran oder Griechenland als ihre Heimat angesehen worden seien. Dem entsprechend habe der Begriff jahrhundertelang ein Schattendasein geführt; erst seit dem 13. bzw. 19. Jahrhundert habe er in der islamischen Welt eine Bedeutung erlangt, die dem westlichen Gebrauch des Wortes „Politik" nahe kommt. Nichtsdestotrotz seien im Islam alle Versuche, die sijasa als einen vom din unabhängigen Bereich menschlicher Erfahrungen und Handlungen zu rechtfertigen, gescheitert. Daraus zieht der Autor den Schluss: „Eine säkularisierte Ordnung kann es im Islam nicht geben, eben weil der Islam die gott-

gewollte Ordnung der Welt darstellt. An dieser Anschauung wird jeder gläubige Muslim festhalten; sie gibt ihm Gewissheit, dass seine, die göttliche Ordnung, allen anderen, von Menschen ersonnenen, überlegen ist.“ (Ebd.: 16). In einem Festschriftbeitrag, der just der Frage gewidmet ist, ob es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung gegeben hat, bestreitet Tilman Nagel zunächst ganz im Sinne seiner oben wiedergegebenen Überlegungen, dass es in der islamischen Welt einen „Dualismus von Geistlichem und Profanem, in welcher Form auch immer“ gegeben hat (1981b: 275). Es habe dort weder eine Civitas terrena gegeben, deren Mitglieder von der Erbsünde verdorben seien, noch eine Civitas Dei, der die Erlösten angehörten. Der Islam kenne zwar den Dualismus von Diesseits und Jenseits, doch sei der Mensch für ihn „beiderorts“ existentiell derselbe. Anschließend meldet der Autor jedoch vorsichtig Zweifel am Ergebnis seiner Erkundungen an, wenn er fragt, ob es wirklich wahrscheinlich sei, dass die Postulate des Glaubens und des islamischen Gesetzes während der ganzen islamischen Geschichte stets in Übereinstimmung gewesen sind mit den tatsächlichen Bedingungen und Möglichkeiten der islamischen Welt. Mit anderen Worten: sollte die Faktizität der Verhältnisse nie das muslimische Denken und Handeln unter Druck gesetzt oder anderweitig veranlasst haben, den Anspruch der Übereinstimmung mit Gottes Gesetzen zugunsten anderer Maßstäbe und Rechtfertigungsstrategien fallen zu lassen? Die Antwort Nagels lautet:

„Manche moderne Apologeten des Islams behaupten dies und scheiden alles aus der islamischen Geschichte aus, was im Widerspruch zur gottgewollten Ordnung stand; es sei den Machinationen der Feinde des Islams anzulasten. Macht man sich von dieser ideologischen Betrachtungsweise frei, erkennt man, dass auch im Islam zu gewissen Perioden ein tiefer Widerspruch zwischen der geheiligten Wahrheit des Glaubens und der Wirklichkeit empfunden wurde, ein Widerspruch, der auch hier den Anstoß gab, von der Faktizität der Verhältnisse ausgehend nach Möglichkeiten der Gestaltung islamischer Staatlichkeit und islamischer Gesellschaft zu suchen.“ (Ebd.: 276)

So habe etwa die Krise des 10./11. Jahrhunderts zur Verweltlichung der Herrschaft geführt, als die dem Imam unterstellte besondere Gottesnähe gewissermaßen durch die schiere Faktizität untergraben worden und er seines religiösen Charismas verlustig gegangen sei; die islamische Herrschaft sei infolge dessen vorrangig gebunden am Zweck der Bestandssicherung gedeutet worden.[85] Auch später, etwa im Os-

85 Ira M. Lapidus betont diese frühen Trennungstendenzen von Staat und Religion in der islamischen Geschichte noch deutlicher: „Yet despite the origins of Islam and its own teachings about the relationship between religious and political life, Islamic society has evolved in un-Islamic ways. In fact, religious and political life developed distinct

manischen Reich, habe sich eine Lücke zwischen der pragmatisch geführten Herrschaft einerseits und ihrem religiös vorgegebenen idealen Zweck andererseits geklafft; im Grund bestehe diese Kluft bis heute fort. Trotz dieser Ansätze zur Säkularisierung der politischen Herrschaft sei es im islamischen Erfahrungsraum jedoch nicht gelungen, den Zweck der islamischen Herrschaft selber ausgehend vom Faktischen zu bestimmen, die Legitimation der politischen Ordnung vom Zugriff Gottes zu befreien.

Auffällig ist, dass Nagel wie Lewis vom Islam und seiner „Welt" im Singular sprechen, was die Vermutung nahe legt, sie hegten ein ahistorisches und essentialistisches Islamverständnis. Gegen eine solche Sichtweise gilt es freilich daran zu erinnern, dass auch der Islam in der Geschichte sich in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen manifestiert hat und daher plural gedacht werden muss. Es geht nicht nur darum, die dogmatischen Unterschiede zwischen dem sunnitischen Islam und dem Schiitentum, den verschiedenen Rechtsschulen und der Mystik im Auge zu behalten, sondern die mannigfaltigen Gestalten und Kontexte politischer Herrschaftspraxis ins Blickfeld zu rücken. Die traditionell philologisch arbeitenden Islamwissenschaftler und Orientalisten orientieren sich in ihrer Mehrzahl an der Dogmatik, statt die realen politischen Verhältnisse in den islamischen Gesellschaften zur Grundlage der Interpretation des Verhältnisses von Religion und Politik zu machen. Die weit verbreitete Auffassung, der Islam sei Religion und Staat in einem, unterstellt jedenfalls eine Einheitlichkeit in politischen Fragen, die es in dieser Form nie gegeben hat.

Die Forderung nach einer Einheit von Staat und Religion ist im islamischen Erfahrungsraum erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommen und im letzten Jahrhundert wirkmächtig geworden als eine Art Ursprungsutopie oder – wie Rémi Brague vielleicht treffender formuliert – „ rêve rétrospectif destiné à compenser une réalité qui dérivait toujours plus loin d'elle " (Brague 2005: 430). Sie ist im Kontext tief greifender historischer Umbruchsprozesse und der mit diesen einhergehenden Verwerfungen aufgekommen, die durch den gewaltsamen Einbruch der westlichen

---

speheres of experience, with independant values, leaders and organizations. From the middle of the tenth century effective control of the Arab-Muslim empire had passed into the hands of generals, administrators, governors, and local provincial lords; the Caliphs had lost all effective political power. Governments in Islamic lands were henceforth secular regimes - in theory authorized by the Caliphs, but actually legitimized by the need for public order. Henceforth, Muslim states were fully differentiated political bodies without any intrinsic religious character, though they were officially loyal to Islam and comitted to its defense. [...] In subsequent centuries, this initial differentiation of religious and communal instititutions from the political institution of the Caliphate grew more profound and more clearly defined." (Lapidus 1975: 365, 384)

Moderne mitsamt ihren anders geprägten Auffassungen von Zeit, Geschichte und Gesellschaft – vor allem ihrer Herstellbarkeit und Beherrschbarkeit – in den islamischen Erfahrungsraum entstanden sind. Der türkische Soziologe Niyazi Berkes beschreibt diesen Wirkungszusammenhang in einem älteren Aufsatz, in dem er die westeuropäischen religionspolitischen Erfahrungen mit denjenigen islamischer Gesellschaften vergleicht, folgendermaßen:

> „It was [...] by a confrontation with the modern civilization that the traditional structuring of the sacred and the secular would be shaken deeply. The belief that, since there had been no distinction made between the religious and the secular institutions in this configuration, they could be no sphere of life that could be spoken of as becoming secularized, (a belief held even by the Western scholars who study Islam through books, or in terms of their modern conception of religion rather than in terms of its social history) is nothing but the product of the period when the Muslim societies were faced with questions of fundamental change that brought about a great upheaval through their impact upon *the* society." (Berkes 1963: 69, Herv. i.O.)

Damit will Berkes zwar die bestehenden Unterschiede zwischen den lateinchristlich geprägten westlichen Staaten und den muslimischen Gesellschaften nicht klein reden; er geht ausdrücklich davon aus, dass der religionspolitische Differenzierungsgrad westlicher Staaten in keiner anderen Gesellschaft zu finden ist – nicht zuletzt, weil das Christentum sich von Anfang an durch die Kirche stark institutionalisierte, damit das Religiöse lokalisierbar und sich selbst als eine Burg der Macht angreifbar machte. Doch warnt Berkes davor, moderne Konzepte wie religiöser bzw. säkularer Staat oder Religion mit beträchtlicher Abstraktionshöhe auf die Vergangenheit anzuwenden und gibt zu verstehen, dass die Behauptung einer Einheit von Staat und Religion im Islam genau dies tut. Denn in allen traditionellen Gesellschaften, auch in den muslimischen, sei das Verhältnis von Staat und Religion viel verwickelter ausgestaltet und nicht nur an den Rändern unscharf konturiert gewesen als die moderne Begrifflichkeit nahe legt; in ihnen sei im Grunde weder der Staat eine säkulare oder religiöse Einrichtung noch die Religion eine Angelegenheit im modernen Sinne gewesen.

In eine ähnliche Richtung geht die Argumentation des Islamwissenschaftlers Thomas Bauer in seiner beachtenswerten Studie „Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams" aus dem Jahr 2011. Auch er warnt davor, Begriffe und Formulierungen zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Religion und Welt aus dem europäischen Kontext auf den islamischen Erfahrungsraum zu übertragen. Bauer wendet sich konkret gegen die „Islamisierung des Islams" und plädiert für eine „terminologische Entislamisierung", um eine differenzierte Wahrnehmung der islamischen Kultur und Geschichte zu ermöglichen (Bauer 2011: 222). Das Bild einer restlos von Religion durchdrungenen islamischen Gesellschaft

sei ein Zerrbild, mit dem Betrachter aus dem Westen ironischerweise die Ideologie des Islamismus bestätigten. Der Slogan, der Islam sei dīn wa-daula, Religion und Staat, sei „kein klassischer islamischer Grundsatz und kein wesenhafter Bestandteil des Islams“ (ebd.: 342). Er finde sich erstmals in der islamischen antikolonialistischen Bewegung Ende des 19. Jahrhunderts und sei später im 20. Jahrhundert von den Vordenkern des politischen Islam zur Leitmaxime erhoben worden. Dabei handele es sich um das Projekt, aus Versatzstücken der islamischen Tradition und Geschichte eine politische Ideologie mit einem umfassenden Wahrheits- und Geltungsanspruch zu schaffen – nach dem Vorbild westlicher Ideologien wohlgemerkt. In der „vormodernen“ Epoche habe der Islam keinen solchen politischen Wahrheitseifer an den Tag gelegt. Im Gegenteil, mehrere Diskurse über Politik und Herrschaft bestünden in der Mamlukenzeit nebeneinander fort, manchmal miteinander rivalisierend, manchmal einander befruchtend. Neben dem theologischen und juristischen nennt Bauer den panegyrischen Diskurs der Dichter als einen bedeutenden öffentlichen Politikdiskurs, ferner die Historiographie, die Gattung des Herrscherratgebers und den philosophischen Diskurs (ebd.: 321). In der Lobdichtung, dem wichtigsten Medium herrschaftlicher Repräsentation in der islamischen Erfahrungswelt, erscheine Politik „als eine ganz und gar weltliche Domäne, die weder ihre Legitimität noch ihre Normen, noch ihre Aufgaben und Ziele der Religion entnimmt“ (ebd.: 331). Diese säkulare Zugangsweise zur Politik gelte noch in stärkerem Maße für den Herrscherratgeber und die Historiographie. Den Nachweis seiner These führt Bauer vor allem am Beispiel zweier großer anerkannter Intellektueller ihrer Zeit, nämlich Ibn Nubata und Ibn Khaldun. Doch damit nicht genug, zeigt Bauer, dass die gleichen Gelehrten sich oft auf mehreren Diskursfeldern betätigten und äußerten, in denen der Religion jeweils unterschiedliche Bedeutung zukam. Er spricht von einer „Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme“ in den nahöstlichen Gesellschaften, die nicht entlang derselben Linien wie im Europa der Neuzeit erfolgt sei:

„Die einzelnen Teilsysteme sind leicht und deutlich wahrzunehmen. Es gibt das Recht, die Sufik, die Theologie, den Hadith, die Medizin, die Literatur usw. – jeweils mit eigenen Standards, Experten und Diskursen. In all diesen Feldern spielt Religion eine höchst unterschiedliche Rolle. Sie ist zentral in der Theologie *(kalam)*, die nach der Wahrheit fragt; sie ist in ganz anderer Form, nämlich als fromme Überlieferung der Texte der Urgemeinde, zentral in der Hadithkultur; sie liefert die normativen Grundlagen für das Recht, dessen Experten aber schon einen weit weltlicheren Habitus an den Tag legen als die Theologen und die Hadithgelehrten und eine Reihe nichtreligiöser Diskurse wie Logik und Rhetorik in ihren Dienst stellen; sie ist vollends irrelevant für die gelehrte Medizin, und sie spielt so gut wie keine Rolle für die Literaten. Es hat also jedes gesellschaftliche Teilsystem gewissermaßen seine eigene Religion, während sich andererseits ein gesellschaftliches Teilsystem *der* Religion nicht leicht

auffinden lässt. Am ehesten würde man dieses im alltäglichen Kultus suchen, also bei den Imamen (Vorbetern), Muezzinen und Predigern.“ (2011: 200, Herv. i.O.)

Es ist nicht leicht, diese „unübersichtliche“ Ordnungssituation begrifflich auf einen Nenner zu bringen; man könnte von einem Mehrebenensystem mit graduell abgestufter Trennung und Vermischung von religiösen und politischen Kräften und Motiven oder aber von einer Dispersion des Religiösen in den gesellschaftlich-politischen Raum sprechen. Wie es auch um den Aggregatzustand des Religiösen und des Politischen in den traditionellen und modernen Gesellschaften im Einzelnen bestellt (gewesen) sein mag: fest steht, dass auch der Islam im Laufe seiner langen Geschichte in Berührung mit den Herausforderungen der jeweiligen Zeit und Gesellschaft unterschiedlichste politische Wirkungen in die Welt hinein entfaltet hat. Bereits Rousseau wusste, dass der Islam nicht auf eine bestimmte religionspolitische Wahrheit gemünzt ist, sah er doch, dass der Islam neben der Einheit von Herrschaft und Heil zu Zeiten des Propheten später auch Trennungstendenzen zwischen beiden Instanzen und Sphären gekannt hat. Insofern bleiben die Stellungnahmen von Orientalisten wie Bernard Lewis oder Tilman Nagel zur Frage, wie das Verhältnis von Politik und Religion im islamischen Erfahrungsraum ausgestaltet war, hinter dem Wissensstand von Rousseau zurück – sei es, dass sie die späten religionspolitischen Trennungsverhältnisse westlicher Gesellschaften zum Maßstab ihrer Beurteilung islamischer Erfahrungen machen, sei es, dass sie der „fundamentalistischen Lesart“ islamischer Geschichte aus dem 20. Jahrhundert erliegen, oder sei es, dass sie dem Islam aus identitätspolitischen Motiven heraus eine wesenhafte „Andersheit“ vom lateinchristlich geprägten Westen zuschreiben[86]. Wie dem auch

86 An dieser Stelle behält die berühmt-berüchtigte und viel gescholtene Kritik Edward Saids am Orientalismus „des Westens“ als Macht- und Identitätsdiskurs durchaus ihre Berechtigung und Geltung, auch wenn er seinerseits der Versuchung erliegt, „den Westen“ zu einer Erfahrungseinheit zu stilisieren. Wenn Said davon ausgeht, dass der „Orient“ zur Definition Europas bzw. des Westens „as its contrasting image, idea, personality, experience“ beigetragen habe, stellt sich die Frage, ob und inwiefern dies vielleicht auch im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Politik und Religion gilt. Said streift sie an keiner Stelle seiner Orientalismuskritik (Said 1978: 2). Dass aber die Frage berechtigt und relevant ist, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass solche religionspolitischen Abgrenzungsvorgänge in identitätspolitischer Absicht jedenfalls zwischen und unter den einzelnen westlichen Staaten wie Frankreich, Deutschland und den USA in der Geschichte immer wieder wirksam gewesen sind und Westeuropa mit der „islamischen Welt“ eine reichlich ungleichzeitige und konfliktreiche Begegnungsgeschichte erlebte, die zu solchen Abgrenzungen meist für beide Seiten mehr als genug Anlass bot. Elizabeth Shakman Hurd kommt in ihrer Studie „The Politics of Secularism in International Rela-

sei: jedenfalls entbehrt die Annahme, dass es im Islam keine Trennung von politischer Herrschaft und religiösem Heil gegeben habe, jeder historischen Grundlage.

Die deutsche Islamwissenschaftlerin und Historikerin Gudrun Krämer, die zu den ausgewiesenen Kennern der Materie gehört, geht noch einen Schritt weiter. Sie behauptet in ihren Studien, dass Religion und Staat im islamischen Erfahrungsraum – von der Ausnahme der charismatischen Führung der Gemeinde durch den Propheten einmal abgesehen – in der Regel nicht enger miteinander verknüpft gewesen seien als im Europa des Mittelalters, der frühen Neuzeit und in Einzelfällen selbst noch der Neuzeit (Krämer 2011: 103). Der osmanische Sultan etwa sei, selbst als er im 16. Jahrhundert häufiger vom Kalifentitel Gebrauch machte, als Herrscher nicht „islamischer" als der französische oder spanische König „christlich" gewesen; gerade weil es eine kirchenanaloge Institution im Islam nicht gab, habe der Sultan-Kalif nicht über deren Möglichkeiten der religiösen Einflussnahme auf die eigenen Untertanen verfügt. Doch damit nicht genug, bestreitet Krämer, dass der Islam überhaupt ein bestimmtes religionspolitisches Lösungsmuster vorschreibt:

> „Die normativen Quellen formulieren keine spezifisch islamische politische Doktrin. Damit fällt auch jede Argumentation, im Islam seien Religion und Staat in vorgegebener Weise miteinander verbunden: Weder lässt sich behaupten, sie müssten unauflöslich miteinander verknüpft, noch aber, sie müssten notwendig voneinander getrennt sein. Sowohl die theokratische wie die säkulare Lösung bilden lediglich extreme Möglichkeiten politischer Gestaltung; sie sind Idealtypen, die in Vergangenheit und Gegenwart kaum je rein anzutreffen waren. Das gilt für das frühe Kalifat der Umayyaden ebenso wie für das späte der Osmanen, und für die Islamische Republik Iran ebenso wie für die Türkische Republik." (Krämer 2003: 56)

Auch wenn Koran und Sunna keine politische Doktrin enthalten sollten: daran jedenfalls, dass es dogmatische Sinngehalte im Islam und historische Elemente im Selbstverständnis muslimischer Gesellschaften gibt, die von hoher politischer Relevanz sind, ist kein Zweifel möglich. An dieser Stelle seien nur wenige Aspekte ge-

---

tions" auf diesen Aspekt zu sprechen: „More than any other single religious or political tradition, Islam represents the nonsecular in European and American secularist thought and practice. The concept of a modern (laicist and Judeo-Christian) secular West was constituted in part through opposition to the idea of antimodern, anti-Christian, and theocratic Islamic Middle East. Opposition to Islam is built into secular political authority and the national identities with which it is associated. This suggest that negative associations of Islam not only run deep in Euro-American secular political traditions but help to constitute them." (Hurd 2008: 149). Hurd thematisiert in dem Zusammenhang auch die Bedeutung religionspolitischer Wahrnehmungsmuster in der Diskussion um einen möglichen Beitritt der Türkei in die Europäische Union.

nannt: zunächst ist die Vorbildfunktion des Propheten Mohammed und der von ihm geleiteten Gemeindeordnung von Medina zu erwähnen, die bis heute eine Art Paradigma bildet und diverse fundamentalistische Strömungen zur getreuen Nachahmung anspornt. Während Jesus Christus seine Botschaft im machtvollen Umfeld des Römischen Reichs gegen massive Widerstände durchsetzen musste, fiel Mohammeds prophetische Sendung in ein politisches Machtvakuum; um das Jahr 600 gab es in Arabien keine zentrale politische Autorität, die sich mit einem religiösem Kult hätte verbinden können und umgekehrt (Krämer 2005: 15). So gesehen verwundert es nicht, dass der Islam noch zu Lebzeiten des Propheten zur Legitimation politischer Herrschafts- und Machtansprüche herangezogen wurde. In einem dynamischen Prozess wurden religiöse Wahrheitsansprüche in politische Machtansprüche umgemünzt bzw. übersetzt und umgekehrt. Die Rechtfertigung eines Heiligen Krieges (Dschihad) für die Sache Gottes hatte von Anfang an diesen instrumentellen Doppelcharakter. Auch in den Kämpfen um die Nachfolge des „Gesandten Gottes“, die in der Geschichte zur folgenreichsten konfessionellen Spaltung des Islam zwischen Sunniten und Schiiten führten, waren religiöse Wahrheitsansprüche mit politischen Interessen eng verwoben. Nicht von ungefähr beanspruchte das Kalifat über Jahrhunderte hinweg die geistliche und weltliche Macht und Führung über die Muslime. Auch die Entwicklung des Islam zur Gesetzesreligion in den ersten zwei Jahrhunderten seiner Geschichte antwortete auf genuin politische Ordnungs- und Rechtfertigungsbedürfnisse. Der Islam verfügt ähnlich wie das Judentum über ein relativ elaboriertes Gesetzeswerk (Scharia), das mit Geboten und Verboten in das Leben des Menschen und der Gesellschaft eingreift.

Ein weiteres Element im Selbstverständnis der Muslime sei schließlich noch genannt, mit dem politische Machtansprüche gerechtfertigt werden können; gemeint ist die elementare Überzeugung, dass der Islam als letzte monotheistische Religion die „aktuellste“ Heilswahrheit verkündet hat und ihm daher im Vergleich zu allen anderen Religionen ein absoluter Wahrheits- und Geltungs(vor)rang gebührt. Daraus wird bis heute in manchen Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit ein „Dominanzanspruch“ des Islam abgeleitet und geltend gemacht, der sich etwa im Verbot nichtmuslimischer Mission und des uneingeschränkten Religionswechsels äußert. Dieser Überlegenheitsanspruch ist zwar für eine monotheistische Religion selbstverständlich – auch das Christentum hat ja aus dem eigenen Wahrheitsanspruch über Jahrhunderte hinweg politische Konsequenzen zu seinen Gunsten abgeleitet, und das Judentum im modernen Israel ist vor allem aufgrund des Glaubens an die Auserwähltheit des jüdischen Volkes gegen diese Versuchung bis heute nicht gefeit –, doch problematisch wird er, sobald er die rechtliche und soziale Diskriminierung von Andersgläubigen und Agnostikern und das Verbot des Religionswechsels zur Konsequenz hat. Die Tatsache, dass nicht alle muslimischen Gesellschaften solche politischen Folgen aus dem religiösen Wahrheitsanspruch ziehen, zeigt natürlich, dass die Grenzen der Freiheit für Nicht- und Andersgläubige

besonders eng gezogen werden, wenn Rechtfertigungszwänge politischer Herrschaftsansprüche und Elemente des religiösen Selbstverständnisses einander „zuarbeiten".

Der Islam steht wie seinerzeit das Christentum vor der epochalen Herausforderung einer Begründung der Menschenrechte von der religiösen Warte aus, wobei der allgemeinen Gewissens- und Religionsfreiheit auch hier eine Schlüsselbedeutung zukommen dürfte (Schwartländer 1993). Nicht nur alle religiösen Bekenntnisse einschließlich der nicht monotheistischen, sondern auch der Agnostizismus und Atheismus müssten rechtlich anerkannt werden. Da der Islam aber in seiner Geschichte trotz diverser religiöser Autoritäten keine zentrale Instanz der Heilsvermittlung hervorgebracht hat wie der Katholizismus, die eine Lehrmeinung für alle Muslime mit verbindlicher Geltung ausstatten könnte, dürfte es auch weiterhin keine einheitliche religionspolitische Position geben (Krämer/Schmidtke 2006). Ob das Fehlen einer religiösen Autoritätsinstanz im Islam religionspolitisch mehr Probleme verursacht als Chancen bietet, wie manch einer glaubt sagen zu können, ist keineswegs ausgemacht (Zakaria 2004: 4).[87] Sicher ist aber, dass es den Pluralismus innerhalb des Islam in einer Weise fördert, die von der Ferne an die Entwicklung des Protestantismus erinnert.

Die rege innerislamische Diskussion über Menschenrechte, Demokratie und Säkularismus bestätigt diesen Pluralismus; in ihr wird ein breites Meinungsspektrum abgedeckt – von der dezidierten Ablehnung von Demokratie, Menschenrechten und Säkularismus als dem Islam wesensfremd aus einer Abwehrhaltung gegenüber „dem Westen" über ihre kritische Aneignung durch selektive Vergegenwärtigung der islamischen Tradition in reformatorischer Absicht bis hin zu ihrer Vereinnahmung als ursprünglich genuin islamisches Gedankengut (Flores 2005; Krämer 1999; Cavuldak 2014). Gerungen wird in diesen Auseinandersetzungen im Span-

---

87 Das Beispiel des Katholizismus ist durchaus ambivalent. Bedenkt man die späte Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche, ist es nicht abwegig, anzunehmen, die Existenz einer heilsrelevanten und machtvollen Instanz habe die Anerkennung von Demokratie und Menschenrechten eher verhindert, indem sie das religiöse Sinnpotential durch dogmatische Lesarten „versiegelt" habe. Otto Kallscheuer etwa ist der Auffassung, dass das „Verfassungs-Problem" des Islam als Weltreligion und die daraus resultierende konfuse Vielfalt „Reichtum und Risiko zugleich" bedeutet (Kallscheuer 2002: 5). Dass der Islam über keine internationale Organisationsform und klare „corporate identity" verfügt ist deshalb ein Problem, weil die religiös-ethische Rechtleitung vor politischer Instrumentalisierung und ideologischer Pervertierung nicht geschützt werden kann. Die Vielfalt kann aber auch dazu führen, dass die verschiedenen Gruppen, Schulen und Richtungen in einen heilsamen und reinigenden Wettbewerb um die richtigen Antworten auf die jeweiligen Herausforderungen der Zeit treten.

nungsfeld von Macht, Recht und Wahrheit stets um das „richtige“ Verständnis vom Islam. Im Mittelpunkt steht die rechte Zuordnung von Wahrheit und Freiheit, von menschlicher Autonomie und Theonomie. Das von Kritikern oft bemühte Argument, wonach Demokratie Volkssouveränität bedeute, im Islam jedoch nur Gott souverän sei, übersieht geflissentlich, dass der (vernunftbegründete) Autonomieanspruch des Menschen nicht per se gegen die theonome Ordnung gerichtet ist. Die Alternative zwischen einer Republik, in der die Menschen sich selbst Gesetze geben und einem Gottesstaat, in dem ausschließlich Gottes Wille herrscht, ist keineswegs zwingend;[88] die Geschichte des Islam und des lateinischen Christentums ist durchweg von einem Ringen um (freiheitliche) Vermittlungen zwischen diesen beiden Extremen gekennzeichnet. Inzwischen ist jedenfalls deutlich geworden, dass Normen und Verfahren der modernen Demokratie auch innerhalb der islamischen Tradition begründet werden können; genannt seien hier etwa das Prinzip der Konsultation, des Gemeinwohls, der Gewaltenteilung, die Gedankenfigur des Gesellschaftsvertrages, die Notwendigkeit des Konsenses, die Anerkennung des Pluralismus, die Notwendigkeit der Vertrauenswürdigkeit und Rechenschaftspflichtigkeit der Herrscher vor Gott und den Menschen (Krämer 1999; Khan 2006).

So zweifelhaft es auch sein mag, mit Bassam Tibi, Wolfgang Merkel und anderen Kritikern von der islamischen Welt mehr oder weniger zu fordern, die europäische Geschichte von der Antike über die Renaissance bis zur Aufklärung im Galopptempo nachzuholen, um sich von der „theozentrischen Weltsicht“ zu befreien und ein weltliches, von der Wissenschaft gestütztes „Könnensbewusstsein“ (Christian Meier) wie in Europa zu entwickeln (Tibi 1991: 7): an der Notwendigkeit einer freiheitsgerechten Vermittlung zwischen individueller Autonomie und Theonomie bzw. religiöser Heteronomie jedenfalls führt kein Weg vorbei. Eine solche Vermittlung kann aber letztlich nur gelingen, wenn die Gläubigen die Freiheit des Individuums als eine Forderung Gottes wirksam begründen und ins Politische „übersetzen“ können. Dafür bietet die islamische Tradition mit ihrer langen und verzweigten Geschichte einen durchaus fruchtbaren Boden – jenseits der Tatsache, dass auch der Koran in seinem „Sinnhaushalt“ beträchtliche Freiheitspotentiale zur Wachrufung bereithält.

---

88 Vgl. dazu: Flaig 2007: 34; der Althistoriker Egon Flaig stilisiert in seinem Beitrag Gottesstaat und Republik zu polaren Gegensätzen, weil er davon ausgeht, dass wo Gott herrscht, dem Menschen nur der blinde Gehorsam übrig bleibt. Eine solche polemische Frontstellung entsteht in extremen Konfliktsituationen, die mit unerbittlichen Deutungskämpfen um die Wahrheit Gottes einhergehen; in den langen und befriedeten Zeiten herrschen hingegen kompromisshafte Lösungen, auch wenn sie im religiösen Diskurs selten als solche bezeichnet und anerkannt werden.

Tatsächlich haben die Menschen als Geschöpfe Gottes und Adressaten seiner Heilsbotschaft auch im Islam eine herausragende Stellung inne. So kann und wird dem Menschen von vielen muslimischen Autoren eine Würde zuerkannt (Wielandt 1993). Der Koran bietet dafür deutliche Anknüpfungspunkte, dort etwa, wo (in Sure 17,70) die Menschen als „Stellvertreter" und „Treuhänder" Gottes ausgezeichnet werden. Damit ist freilich nicht gesagt, dass von hier aus ein geradliniger Weg zur Freigabe des Individuums und zur Begründung von Menschenrechten führt. Denn aus der Auszeichnung des Menschen als Treuhänder Gottes kann und wird auch gefolgert, dass der Mensch sich der Würde durch Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott und der Glaubensgemeinschaft „würdig" erweisen muss. Auch das Christentum hat sich in seiner Geschichte lange dagegen gesträubt, die Würde des Menschen von der Teilhabe an der religiösen Wahrheit zu entkoppeln. Aber gerade dort, wo das Vertrauen in Gott und seine Allmacht groß und unerschütterlich ist, könnte es gelingen, die Menschen ihrem Schöpfer und seinem Urteil konsequent anheim zu geben. Die Gläubigen müssten gewissermaßen nur einen halben Schritt aus dem Schatten Gottes zurücktreten bzw. ihm näher rücken, um einzusehen, dass der Allmächtige seine Geschöpfe jederzeit zu sich führen könnte, wenn er es nur wollte. In Sure 10, 99 heißt es: „Und wenn dein Herr gewollt hätte, so würden alle auf der Erde gläubig werden. Willst Du etwa die Leute zwingen, gläubig zu werden?"

Bei der Begründung der Autonomie und von Menschenrechten kommt dem Gleichheitsgrundsatz eine herausragende Bedeutung zu. Als Treuhänder und Stellvertreter Gottes sind zunächst auch im Islam alle Menschen vor Gott in ihrer Stellung und Würde gleich. Doch aus dieser prinzipiellen Gleichheit vor Gott folgt nicht unbedingt die politische Gleichheit vor dem Gesetz, weil wiederum mit Gottes Befugnis gewissermaßen durch die Hintertür bestimmte graduelle Abstufungen eingeführt und gerechtfertigt werden, vor allem entlang der Unterscheidung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen und zwischen Mann und Frau. Bezeichnend ist, dass in den bisherigen islamischen Menschenrechtserklärungen diese drei Unterscheidungen implizit, wenn nicht gar explizit, aufrechterhalten werden; jedenfalls ist nicht zu übersehen, dass sie in einem islamischen Begründungsrahmen bleiben und den Schritt zu einem allgemeinen Menschenrechtsverständnis nicht wagen, wenn sie die Geltung der Menschenrechte durch die Scharia begrenzt sehen wollen (Schirrmacher 2007). Eine gewisse Schwierigkeit für eine ausbalancierte Vermittlung von Freiheit und Wahrheit ergibt sich aus dem Umstand, dass die religiösen Quellen zuweilen einzelne Vorschriften zur Regelung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens formulieren, die im Namen religiöser Wahrheit und Moral auf Leben, Freiheit und Gleichheit der Menschen wenig Rücksicht walten lassen; genannt seien etwa Stellen des Korans, die eine Unterordnung der Frauen und Vorrangstellung der Männer nahe legen bzw. vorschreiben oder die Anordnung von körperlichen Strafen (von der Prügelstrafe

über das Abhacken von Händen und Füßen bis hin zu Steinigung und Kreuzigung) bei von Gott geschmähten Handlungen (Krämer 1999: 61). Auch solche allzu konkret gefassten Sinngehalte göttlicher Rede können freilich mit einigem hermeneutischen Aufwand freiheitsgerecht neutralisiert bzw. „aufbereitet" werden, weil der religiöse Sinnhaushalt vielstimmig ist, stellenweise sogar Raum lässt für Widersprüche und die konkrete Umsetzung der Maßnahme abgewogen werden kann durch ein höheres Gut bzw. Ziel (Gemeinwohl oder Frieden). Tatsächlich gibt es heute im Grunde keinen Staat im islamischen Erfahrungsraum, der die Scharia „wortgetreu" zur Gänze anwenden würde. Gudrun Krämer bemerkt dazu:

> „So laut die Islamisten nach einer Durchsetzung der Scharia rufen, wird sie in den meisten muslimischen Ländern heute doch nicht integral und exklusiv angewandt, nicht einmal in der Islamischen Republik Iran oder im Königreich Saudi-Arabien. In vielen Staaten prägen allerdings aus Koran und Sunna abgeleitete und mit der Scharia identifizierte Normen das Ehe- und Familienrecht. Weniger einschlägig sind sie auf den Gebieten der Wirtschaft (Verbot von Zinsen und Versicherungen), der sozialen Sicherung (Almosensteuer) und der Politik. Nur wenige Staaten wenden in der einen oder anderen Form die strafrechtlichen Normen der Scharia an. [...] Von wenigen Ausnahmen abgesehen, kann weder von einer integralen Anwendung der Scharia gesprochen werden noch von einer völligen Abkehr von islamrechtlichen Normen. Kennzeichnend sind vielmehr Ausweich- und Vermeidungsstrategien, die tradierte Rechtsnormen substanziell oder prozedural einhegen: die förmliche Suspendierung oder Abrogierung islamrechtlicher Normen ist selten, zumal wenn sie eine explizite koranische Textgrundlage aufweisen." (Krämer 2011: 99)

Gleichwohl wird die Trennung bzw. Verknüpfung von Religion und Politik in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften vorrangig durch die Geltungsreichweite der Scharia bestimmt, und nicht etwa wie im Westen durch das institutionelle Arrangement von Staat und Kirche. In den politischen Auseinandersetzungen und theoretischen Debatten geht es denn auch immer wieder um die Frage, ob – und wenn ja, in welcher Gestalt – schariarechtliche Vorgaben in die politische Ordnung aufgenommen und mit staatlicher Sanktionsmacht geltend gemacht werden dürfen (An-Naim 2008; Flores 2012). Schon aus diesem Grund ist es unwahrscheinlich, dass die mehrheitlich muslimisch geprägten Staaten die religionspolitischen Ausdifferenzierungsmuster des lateinchristlich geprägten Westens reproduzieren werden – auch nicht im Falle ihrer Demokratisierung. Erschwerend kommt der Umstand hinzu, dass die säkularen Ideen und Bestrebungen auf autoritärem Wege Einzug in muslimische Staaten, vor allem in solche mit kolonialer Vergangenheit, gehalten haben – nicht selten mit der Unterstützung der ehemaligen europäischen Kolonial-

herren.[89] Der Säkularismus ist dort nicht wie in Westeuropa und in den USA Ergebnis gesellschaftlicher Umbrüche und demokratischer Aushandlungsprozesse, sondern eine gewaltsame „Operation“ der kolonialen und postkolonialen Eliten. Diesen Zusammenhang beschreibt der Politikwissenschaftler Vali Nasr treffend mit den Worten:

„In the Muslim Middle East and Asia, secularism was not a product of socio-economic, technological or cultural change – it was not associated with any internal social dynamic. In fact, it was not even an indigenous force. Secularism was first and foremost a project of the state – first the colonial, and later the postcolonial state. It was a Western import, meant to support the state's aim of long-run development [...] Secularism in the Muslim world never overcame its colonial origins and never lost its association with the postcolonial struggle to dominate the society. Its fortunes become tied to those of the state: the more the states ideologies came into question, and the more its action alienated the social forces, the more secularism were rejected in favor of indigenous worldviews and social institutions – which were for the most part tied to Islam. As such the decline of secularism was a reflection of the decline of the postcolonial state in the Muslim world.“ (Nasr 2003: 68/69)

Der Säkularismus wurde von westlich orientierten Eliten als ein autoritäres Modernisierungsprojekt den islamischen Gesellschaften von oben übergestülpt, weshalb er von den betroffenen Gesellschaften tendenziell als Verlängerung kolonialistischer Herrschaftsunternehmungen wahrgenommen und entsprechend abgewehrt wurde.

---

89 Die bis heute existierenden Spannungen zwischen westeuropäischen Kolonialmächten wie Frankreich oder Großbritannien und von ihnen kolonialisierten islamischen Gesellschaften, lassen sich zum Teil auf ihre unheilvolle Allianz mit den säkularistischen Autoritätsregimen zurückführen. Im Zusammenhang damit steht, dass das Beispiel der westeuropäischen säkularen Demokratien auf die Muslime eher abschreckend wirkt; derart, dass neben fundamentalistischen auch traditionelle Muslime Demokratie und Säkularismus tendenziell mit Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit in Verbindung bringen. Ob die amerikanische Demokratie mit einem betenden Präsidenten an der Spitze für viele islamische Staaten geeigneter gewesen wäre, um zu zeigen, wie religionsfreundlich das Zusammenspiel von demokratischer Freiheit und religiöser Wahrheit ausfallen kann, wenn dort nicht gerade aus diesem Zusammenspiel Tendenzen des militanten demokratischen Missionarismus hervorgegangen wären, die unlängst auch Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit erfasst haben, sei dahingestellt; wahrscheinlicher ist jedoch, dass das Beispiel der USA Demokratie und Säkularismus wieder stärker in die Nähe des Christentums rückt – trotz aller Betonung der universalen Geltung demokratischer Ideale und Bemühung um Vermeidung einer pauschalen Konfrontation mit dem Islam nach den Terroranschlägen vom 11. September.

Nachdem die aus dem Westen importierten säkularen Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus an Wirksamkeit eingebüßt hatten, betrieben die meisten autoritären Regime im islamischen Erfahrungsraum eine instrumentelle Islamisierungspolitik von oben, um das chronische Legitimitätsdefizit der Staatlichkeit zu beheben und die Gesellschaften durch die Sanktionsmacht der Religion im Zaum zu halten. Da aber die religiösen Wahrheitsgehalte sich – ohne eine kirchenanaloge Autoritätsinstanz – nur bedingt instrumentell „vereinnahmen" und „monopolisieren" lassen, konnte die „Zivilgesellschaft" sie ihrerseits heranziehen und gegen die Willkürherrschaft der autoritären und diktatorischen Regime ins Feld führen. Bereits dieser Hinweis lässt erahnen, wie mächtig die kontingenten historischen Randbedingungen bei der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik auch im islamischen Erfahrungsraum zu Buche geschlagen haben. Ein noch so flüchtiger Blick auf die Vehältnisse in Ländern wie Saudi-Arabien, Syrien, Iran, Irak, Ägypten, Tunesien, Indonesien, Afghanistan, Pakistan, Indien und Türkei würde zeigen, wie unterschiedlich die religionspolitische Ordnungssituation im Einzelnen ausfällt. Dass eine solche Übersicht hier nicht geleistet werden kann, versteht sich von selbst. Gleichwohl sollte die Frage nach der Legitimität der Trennung von Islam und Politik abschließend am Beispiel der Türkei diskutiert werden. Neben Indonesien gehört die Türkei heute zu den wenigen Staaten mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung, die an der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam offensiv arbeiten. Der Türkei wird in dem Zusammenhang oft die Rolle eines historischen Vorreiters und „Testfalles" zugewiesen; das Land soll den Beweis der Verträglichkeit von säkularer Demokratie, Menschenrechten und islamischer Frömmigkeit erbringen. Der sudanesische Gelehrte und Menschenrechtsaktivist Abdullahi Ahmed An-Naim schreibt in seinem Buch „Islam and the Secular State":

> „The ability of Turkey to strike a balance among secularism, human rights, Islam, and constitutional rights that will work for all citizens is not only of great importance to Turkey itself but will also play an important role in informing this debate throughout the Muslim world. If Turkey is able to show that a secular regime can still find a place for religious discourse and human rights for all, than it will go a long way toward rehabilitating the term 'secular' among Muslims everywhere. Likewise, if Turkey is able to show that it can allow an Islamic political voice to be heard while maintaining a secular government and constitutional rights for all, it will reassure secularists throughout the world that Islam has a place in political discourse." (An-Naim 2008: 222)

Eine solche Ausstrahlung des türkischen Demokratieexperiments – wenn es ihm denn gelingt, das Zusammenspiel von Menschenrechten, Islam und Säkularität freiheitsgerecht zu gestalten – in den islamischen Erfahrungsraum wäre schon deshalb bemerkenswert, weil das Beispiel der modernen Türkei im vergangenen Jahrhundert von vielen säkularistischen autoritären Regimes zum Vorbild genommen wur-

de und dadurch eher zur Stärkung der Vorbehalte in den betroffenen islamischen Gesellschaften gegenüber dem Säkularismus beitrug.[90] Die Tatsache, dass die türkische Republik sich historisch am französischen Laizitätsmodell orientiert hat und daher bis heute nicht der Begriff „säkular“ das Selbstverständnis des Staates bezeichnet, sondern der Begriff „laik“ (vom Französischen *laïc* bzw. *laïque*), hat ihr von Anfang an eine religionsskeptische, wenn nicht gar religionsfeindliche Note verliehen. Doch jenseits der Begrifflichkeit waren es konkrete religionspolitische Maßnahmen wie etwa die Abschaffung des Kalifats und der Scharia nach der revolutionären Gründung der modernen Türkei, die das Land in der islamischen Welt in Verruf brachten. Zwar hatte die aus dem Westen bezogene Idee des Nationalstaats zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch im islamisch-arabischen Raum längst Resonanz gefunden, jedoch blieb das Ideal einer vom Kalifen geführten islamischen Gemeinschaft weiterhin wirksam. Aufschlussreich ist das Schicksal, das dem Buch des ägyptischen Richters ‘Alī Abd ar-Rāziq aus dem Jahr 1925 mit dem Titel „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ (Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm) beschieden ist; unmittelbar nach der Abschaffung des Kalifats bestritt er die theologische Legitimation des Kalifats und darüber hinaus jedweder Verbindung von Religion und Politik im Islam. ‘Abd ar-Rāziq kam zu dem Schluss:

> „In Wahrheit hat die islamische Religion mit jener Art des Kalifats, die die Muslime üblicherweise kennen, nichts zu tun. Sie hat auch nichts damit zu tun, was die Muslime dem Kalifat in Bezug auf Wünsche und Ehrfurcht, Ehre und Macht zugeschrieben haben. Das Kalifat hat auch nichts mit den religiösen Angelegenheiten zu tun. Das alles sind reine politische Angelegenheiten, mit denen die Religion nichts zu tun hat, denn sie hat sie weder gekannt noch abgelehnt, weder vorgeschrieben noch verboten. Die Religion hat sie uns überlassen, damit wir uns dabei auf Gebote der Vernunft, die Erfahrungen anderer Nationen und die Regeln der Politik stützen können.“ (‘Abd-ar-Raziq 2010: 114)

Dieses Plädoyer für eine Trennung von Religion und Politik im Islam war theologisch fundiert und historisch informiert. Umso mehr musste es das Königsregime unter Fuad I. und die Rechts- und Religionsgelehrte in seinem Umkreis in Unruhe versetzen, weil sie dadurch ihre eigene Machtstellung bedroht sahen; das Königs-

---

90 Heiner Bielefeldt führt die unter Muslimen verbreitete Vermutung, dass dem säkularem Staat eine atheistische Weltsicht zugrunde liege, zum Teil darauf zurück, dass ihnen mit dem türkischen Kemalismus eine Form des Säkularismus vor Augen stehe, dessen Fortschrittspathos und Wissenschaftsglaube tatsächlich stark weltanschauliche Züge trage, und der deshalb nicht ohne Weiteres als Beispiel für eine Verwirklichung demokratischer Säkularität im islamischen Raum fungieren könne, als das er nicht selten politisch in Anspruch genommen werde (Bielefeldt 2003: 46).

haus hegte damals noch die Hoffnung, das Kalifat von Ägypten aus wieder beleben zu können. So wurde das Gremium der höchsten islamischen Gelehrten der Azhar-Universität von Kairo einberufen, um ‘Abd ar-Rāziq den Prozess zu machen; er wurde aus dem Lehrkörper der Azhar entlassen und mit einem Berufsverbot im Öffentlichen Dienst belegt (Ebert/Hefny 2010: 13). Dieser Vorgang zeigt übrigens exemplarisch, in welchem Ausmaß die theologische Deutungshoheit über den Islam von der politischen Macht inkorporiert und vereinnahmt wurde.

Die von ‘Abd ar-Rāziq geforderte Säkularisierung wurde durch Mustafa Kemal Atatürk in der Türkei realisiert, wenn auch nicht aus religiösem Impetus heraus. Denn bekanntlich hat Atatürk die moderne Türkei nach dem französischen Vorbild als eine dezidiert laizistische Republik gegründet. Die Gründung einer laizistischen Republik war revolutionär, und als solcher markiert er einen Bruch mit der Vergangenheit. In ihm kulminierte ein langwieriger und schwieriger Prozess der Modernisierung, Verwestlichung und Säkularisierung, der ursprünglich von den militärischen Niederlagen des Osmanischen Reiches mit den westlichen Mächten veranlasst und angestoßen wurde (Berkes 1964). Im 18. Jahrhundert glaubten die osmanischen Herrscher weitgehend noch, sie könnten sich mit der Angleichung des Militärwesens an europäische Standards begnügen. Im darauf folgenden Jahrhundert drängte sich jedoch zunehmend die Einsicht auf, dass eine umfassende politische Neugestaltung des Reichs erforderlich war, um die inneren und äußeren Herausforderungen zu bewältigen; vor allem in der so genannten Tanzimat-Ära (1839-1876) wurden grundlegende Reformen nach europäischem Vorbild beschlossen und durchgesetzt, die Verschiebungen im Koordinatensystem von Religion, Recht und Politik zur Folge hatten. Diese Modernisierungsanstrengungen gipfelten in der Verabschiedung einer Osmanischen Verfassung im Jahre 1876, die die zweite geschriebene Verfassung in der islamischen Welt überhaupt war. Darin wurde der Versuch unternommen, die dynastische und religiöse Legitimitätsgrundlage der Herrscherwürde im Osmanischen Reich mit den europäischen Ideen von Nationalstaat und bürgerlicher bzw. parlamentarischer Ordnung zu verbinden. Der Sultan gab sich - durchaus den Königen der absolutistischen Monarchien Europas ähnlich - als Herrschaftswesen mit „zwei Körpern“ (Ernst Kantorowicz) zu erkennen, nämlich als unsterblicher Kalif in der Rolle des Beschützers der islamischen Religion und als sterbliches Oberhaupt (padisah) aller osmanischen Untertanen. Diese Doppelrolle wirkte sich konkret dahingehend aus, dass einerseits alle Untertanen des Osmanischen Reiches in ihren Rechten und Pflichten einander unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit gleichgestellt und „die freie Ausübung aller in den osmanischen Ländern anerkannten Religionen“ gewährleistet wurde, man den Islam andererseits aber zur Staatsreligion erklärte (Meier 1994: 76).

Doch obwohl der Islam im Osmanischen Reich traditionell den Rang einer Staatsreligion innehatte, kamen dort Religion, Recht und Politik nur bedingt zur Deckung. Es gab neben der religiösen auch immer funktionale Begründungsansätze

der politischen Herrschaft und des Rechts, die sich zuvörderst an den weltlichen Belangen und Erfordernissen des Staates orientierten. Insofern ist es nicht abwegig, auch im Fall des Osmanischen Reichs von einer staatsräsonähnlichen Herrschaftspraxis zu sprechen, selbst wenn diese sich nicht zu einer Doktrin verselbständigt haben sollte wie in Europa der frühen Neuzeit.[91] Politische Herrschaft wurde - wie auch andernorts - maßgeblich durch die faktischen Erfolge und Leistungen der Sultane legitimiert; die kriegerischen Erfolge und die Gewährleistung eines gewissen Wohlstandes sowie einer funktionierenden „gerechten“ Ordnung *(nizam)* gehören zweifelsohne zu den wichtigsten Legitimationsressourcen des Reichs. Die Grenzziehung zwischen faktischer und normativ-religiöser Rechtfertigung konnte freilich der Sache nach nicht scharf ausfallen, weil sowohl der Krieg als auch die Herstellung einer gerechten Ordnung religiös sanktioniert und aufgeladen werden konnten und im unterschiedlichen Ausmaß auch wurden (Karateke/Reinkowski 2005: 34 ff.). Erst im 18. Jahrhundert wurde der Kalifentitel aufgewertet und die sunnitisch-orthodoxe „Konfessionalisierung“ des osmanischen Islam im Konflikt mit dem safawidischen Persien und dessen Schiitentum forciert, weil die militärischen Erfolge immer seltener wurden.

Bezeichnend ist auch, dass sich neben dem religiösen Recht (Scharia), das formal die Grundlage der osmanischen Rechtsprechung abgab, bereits relativ früh unter dem Begriff „kanun“ die staatliche Rechtssetzungsbefugnis Bahn brach und Geltung verschaffte. Halil Inalcik, der zu den weltweit besten Kennern des Osmanischen Reiches gehört, schreibt dazu:

„It should be remembered that in classical Islamic thought no principles of law could exist apart from the shariah. But with the Ottomans there had always in fact been an independent category of laws called imperial laws or kanun's which were derived directly from the sovereign will of the ruler. For their justification it was asserted that, though applying to situations not covered by the shariah, they were necessary for the well-being of the Islamic community.

---

91 Serif Mardin spricht von einer „primacy of *raison d' état*“ im Osmanischen Reich (1983: 139, Herv. i.O.). Und Hamit Bozarslan schreibt: „On peut en effet ainsi résumer la doctrine ottoman de l'État: le pouvoir émane d'ici-bas et relève de l',ordre du monde' (*nizam-ul alem*) aux sens propre et figuré du terme, mais celui-ci ne saurait être en contradiction avec la volonté divine. De même, l'obéissance au pouvoir, bien qu'émanant d'ici-bas, est un impératif religieux, dans la mesure où la communauté des musulmans (et au-delà la communauté humaine) ne peut accepter la discorde (*fitna*). C'est à ce titre de garant de la concorde, et non à celui d'un quelconque ordre théocratique, que le Sultan-Khalife est considéré comme l'ombre de Dieu sur terre. La religion, en somme, qui marque de toute sa pesanteur les rituels de l'ordre social, et partant du pouvoir, ne constitue donc pas leur essence ou leur finalité.“ (Bozarslan 2004: 102, Herv. i.O.).

The Ottoman sultans had promulgated hundreds of such kanun's concerning public law, state finances, taxation, economic life, and criminal law. The Gülhane rescript was promulgated on the same principle, the legislation which it envisaged being thought necessary to regenerate the state. The document itself was rendered in the form of a decree." (Inalcik 1964: 57)

Da das religiöse Recht – entgegen heutiger anders lautender Behauptungen – nicht für alle Bereiche des Staatslebens Regelungen bereithielt, blieb den Osmanischen Herrschern im Grunde nichts anderes übrig, als rechtssetzend tätig zu werden. Die eigene Rechtschöpfung wurde allerdings nicht in Konkurrenz oder gar im Gegensatz zu religiösem Recht gesehen, sondern mit Hilfe der weitgehend inkorporierten religiösen Autoritätsinstanzen als zum Bestand und Gedeihen des Gemeinwesens notwendig und im Einklang mit den religiösen Vorgaben gerechtfertigt (Clayer 2004). Wo hier Religion aufhört und ihre instrumentelle Bemächtigung durch den Staat beginnt bzw. wie viel von dem religionspolitischen Beziehungsmuster aus Staatsräson im religiösen Gewand besteht, lässt sich zwar im Einzelnen kaum ermitteln. Fest steht jedoch, dass die eigene Rechtsschöpfung vom religiösen Recht legitimatorisch nicht so weit abgenabelt wurde, dass die osmanischen Herrscher sich dazu in der Lage gesehen hätten, auf eine religiöse Sanktionierung der kanuns vollends zu verzichten. Daher ist wohl Gudrun Krämer recht zu geben, wenn sie am Ende ihrer „Geschichte des Islam" feststellt, neben dem islamischen Recht (*Scharia* und *fiqh)* hätten sich letztlich – bei allen religionspolitischen Differenzierungsansätzen – „keine konkurrierenden schriftlichen Rechtsnormen und -quellen" etabliert und hinzufügt: „Das gilt selbst für das Osmanische Reich, in dem die sultanischen Erlasse vom Grundsatz her als Ergänzungen schariarechtlicher Bestimmungen galten, nicht als gleichrangige oder gar übergeordnete herrscherliche Satzung." (Krämer 2005: 302).[92]

Tatsächlich erfolgte die Loslösung von göttlicher „Gesetzgebungs(voll)macht" erst im Zuge der revolutionären Gründung der Türkischen Republik durch Atatürk. Aus der positivistisch angehauchten Überzeugung, der (traditionelle) Islam sei letztlich an der Misere und am Untergang des Osmanischen Reiches schuld gewesen, wurden zwischen 1922 und 1937 eine Reihe von religionspolitischen Maßnahmen

92 Das Verhältnis von Scharia und kanuns wird anders akzentuiert von Knut S. Vikor in seiner Geschichte des islamischen Rechts mit dem programmatischen Titel „Between God and the Sultan", wenn er schreibt: „The *kanun* was in theory subservient to the Scharia, and should only have regulated areas where the Sharia was unclear, or have been practical specifications of the Sharia. However, the reality came to be the opposite. The *kanun* dominated over the Scharia, the latter only being valid in those topics where there was no *kanun*. This can be seen in typical formulations in legal works from the period of the type ‚there is no *kanun* in this area, so the Sharia rules are to be followed'."(Vikor 2005: 208, Herv. i.O.)

ergriffen, die in der Summe einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit gleichkamen: im November 1922 wurde das Sultanat und im März 1924 das Kalifat abgeschafft, nachdem am 23. Oktober 1923 die Republik proklamiert worden war. In den kommenden Jahren wurden in dichter Abfolge die Scharia zugunsten des schweizerischen Zivilrechts abgeschafft, das arabische Alphabet durch das lateinische und die alte Zeitrechnung durch den gregorianischen Kalender ersetzt, in dem Zusammenhang der Sonntag zum Ruhetag in der Woche erklärt, die religiösen Schulen geschlossen und die Geistlichen pensioniert, das Erziehungswesen vereinheitlicht und säkularisiert, das Arabische und Persische – zugunsten europäischer Sprachen – aus den öffentlichen Schulen verdrängt, die religiösen Orden und der Gebrauch sämtlicher religiöser Titel verboten, die Familiennamen von jeglichen Adjektiven mit religiöser Konnotation (wie *efendi* oder *hoca*) gereinigt, das Tragen religiöser Kopfbedeckungen für Männer wie Fez und Sarik in der Öffentlichkeit verboten und durch Hüte westlichen Zuschnitts ersetzt, die Zivilehe zur Pflicht gemacht und die Polygamie verboten und schließlich zur Verwaltung und Überwachung des religiösen Lebens ein Präsidium für Religionsangelegenheiten ins Leben gerufen. Diese autoritären Säkularisierungsmaßnahmen gelangten im Februar 1937 zu einem vorläufigen Abschluss, als die Laizität (auf türkisch *„laiklik")* mit anderen republikanischen Grundsätzen zum Verfassungsprinzip erhoben und seine Unabänderlichkeit festgeschrieben wurde.

Bereits die Aufzählung der ergriffenen Maßnahmen macht deutlich, dass ihr Ziel nicht darin bestand, die Legitimitätsgrundlagen des Staates zu säkularisieren, sondern darüber hinaus den Einfluss der islamischen Religion auf die Gesellschaft möglichst zu unterbinden. Mehr noch, die religionspolitischen Eingriffe bezweckten, das traditionelle Selbstverständnis und Weltbild der Gesellschaft durch die – als „Errungenschaften" der ganzen Menschheit gefeierten – Wissens- und Lebensformen der westeuropäischen „Zivilisation" zu ersetzen. Angesichts der kulturrevolutionären Maßnahmen, die Atatürk und seine Gefolgsmänner etwa zur Veränderung der Stellung und der Rolle von Frauen ergriffen haben, drängte sich manchem westlichen Beobachter der Eindruck auf, die Türkei habe sich dem Ansinnen verschrieben, die eigene Religion gegen die moderne europäische Zivilisation auszutauschen. Ein Missionar namens Basil Mathews schreibt etwa in seiner 1926 veröffentlichten *Study in the Clash of Civilizations*:

> „We are watching one of the rarest and most moving vital events in history – a national conversion. The word ‚conversion' is here used in its true sense of turning around and moving in another direction. The Turkish Revolution is the abandonment of one way of life or civilization and the adoption of another." (Mathews 1926: 97).

Tatsächlich hatte der Justizminister Mahmut Esad, der in der Schweiz promoviert hatte, Atatürk allen Ernstes vorgeschlagen, den Islam als Religion der Türken durch

das Christentum zu ersetzen (Kuru 2009: 220). In der Außenwahrnehmung der türkischen Elite stellte sich die westliche Zivilisation letztlich als eine Hervorbringung christlicher Religion dar. Analog dazu wurde von ihnen der Islam für die „Unterentwicklung“ und die „Rückständigkeit“ des Osmanischen Reiches verantwortlich gemacht. Atatürk selbst sah als Positivist und Agnostiker allein in Wissenschaft und Technik „den einzig wahren Führer im Leben“, der sowohl den Menschen als auch die Gesellschaft zum Erfolg führen könne; alles andere, warnte er bereits 1925, werde früher oder später in Gedankenlosigkeit und Dummheit enden (Kreiser 2008: 245). Die von ihm 1923 gegründete Republikanische Volkspartei umschrieb in ihrem Programm vom 14. Mai 1931 den Laizismus wie folgt:

„Die Partei bekennt sich zu dem Grundsatz, dass in der Staatsverwaltung alle Gesetze, Verordnungen und Regelungen *(usuller)* entsprechend den von der Wissenschaft und Technik *(ilim ve fenler)* der modernen Zivilisation *(muasir medeniyet)* gelieferten Grundlagen und Formen und gemäß den weltlichen Bedürfnissen abgefasst und angewandt werden sollen. Da die Religionsauffassung *(din talakkisi)* eine Gewissenssache *(vicdani)* ist, sieht die Partei die Ausschaltung der religiösen Ideen (*din fikirleri)* aus den staatlichen und weltlichen Angelegenheiten *(devlet ve dünya isleri)* und aus der Politik als den hauptsächlichsten Erfolgsfaktor *(muvaffakiyet amili)* im modernen Fortschritt *(muasir teraki)* unserer Nation an.“ (Jäschke 1955: 149, Herv. i.O.)

Infolgedessen wurde der Islam im türkischen Nationalisierungsprozess tendenziell ausgeklammert; dafür wurde die vorislamische Epoche umso entschiedener dem Schlummer des Vergessens entrissen und durch mythische Rückprojektionen vergegenwärtigt. Von Sprache über Architektur bis hin zur Kleidung und Musik wurde alles vom islamischen und osmanischen Einfluss gereinigt und nach europäischem Vorbild umgestaltet (Özdogan 2007). In diesem Ringen um die Bestimmung der Türkei wurden Vergangenheit und Zukunft wie mit einer Linie voneinander geschieden, wobei man den Islam ins Reich der Vergangenheit abschob. Die kemalistische Elite versteht sich denn auch bis heute als Parteigängerin und Bannerträgerin der Aufklärung, der Wissenschaft und des Fortschritts; der Islam ist in ihrer Sichtweise eine Macht der Vergangenheit und der Finsternis, die einzig dazu geeignet zu sein scheint, die Türkei daran zu hindern, Anschluss an den „Zug der Zeit“ zu finden. Von dieser positivistischen Einschätzung der Religion rührt übrigens die Vehemenz des Konflikts um das Kopftuchtragen von Frauen in staatlichen Einrichtungen wie Universitäten oder dem Parlament her; sie lässt sich nur nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass die Kemalisten von Anfang an den Kampf um Vergangenheit und Zukunft, um Antlitz und Blickrichtung der Republik bis auf die Bekleidung der Menschen erstreckten und die Stellung der Frauen als Prüfstein der Verwestlichung des Landes betrachteten (Göle 1995: 41).

Doch im Gegensatz zum französischen hat der türkische Laizismus seinen Charakter, ein abgehobenes Modernisierungsprojekt der kemalistischen Elite zu sein, nicht abzustreifen vermocht; er war jedenfalls nicht in der Lage, der Bevölkerung einen autonomen Sinnhorizont zu erschließen, weshalb die Religiosität der Gesellschaft relativ ungebrochen und lebendig geblieben ist. Mit dem Übergang zum Mehrparteiensystem in den fünfziger Jahren gelangte der Islam allmählich wieder in die Poren der Öffentlichkeit. In den siebziger und achtziger Jahren entstand sogar eine Art Synthese zwischen der islamischen und der nationalistischen Komponente im türkischen „Identitätshaushalt". Die Weichen für die Nationalisierung des Islam wurden indes bereits in den ersten Jahren der Republik durch eine Reihe religionspolitischer Maßnahmen gestellt; genannt seien hier nur die Übersetzung des Korans ins Türkische und die restlose Türkisierung der islamischen Liturgie. Dem Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) kam dabei eine Schlüsselrolle zu; bis heute nimmt der Staat mit seiner Hilfe das religiöse Leben der Gesellschaft in Beschlag. Es dient ihm nicht nur dazu, das religiöse Konflikt- und Unruhepotential in den Griff zu bekommen, in dem er mit theologischem Expertenwissen über die Auslegung des Korans wacht, im obligatorischen Religionsunterricht den sunnitischen Islam in die staatsbürgerliche Pflicht nimmt oder die jährliche Pilgerfahrt nach Mekka organisiert; er ermöglicht ihm auch, die religiösen Motive zum Zwecke der Stabilisierung und Legitimierung von politischer Herrschaft gezielt einzusetzen, bevorzugt gegen Aleviten, linke und kurdische Widersacher (Tezcan 2003: 61 ff.); und dies, obwohl die religionsrechtlichen Vorgaben jegliche politische Indienstnahme der Religion kategorisch verbieten, angefangen mit der Verfassung der Türkischen Republik selbst, die an mehreren Stellen einer strengen Trennung von Religion und Politik das Wort redet. Bereits in der Präambel wird aus dem Laizitätsprinzip das Verbot abgeleitet, heilige religiöse Gefühle mit den Angelegenheiten der Politik und des Staates in welcher Weise auch immer zu vermengen. An anderer Stelle, nämlich im Artikel 4 Absatz 5 der Verfassung wird verfügt, „niemand (darf) in welcher Weise auch immer Religion oder religiöse Gefühle oder einer Religion als heilig geltende Gegenstände ausnutzen oder missbrauchen, um die soziale, wirtschaftliche, politische oder rechtliche Ordnung des Staates auch nur zum Teil auf religiöse Regeln zu stützen oder politischen Gewinn oder Nutzen zu erzielen."

In der bisherigen Geschichte wurden diese verfassungspolitischen Festlegungen von republikanischen und kemalistischen Kräften immer wieder herangezogen, um islamische politische Parteien antilaizistischer Tendenzen und Machenschaften zu bezichtigen und ihnen vor dem Verfassungsgericht den Prozess zu machen. Das Militär, das sich dem Erbe Atatürks besonders verpflichtet fühlt, scheute nicht davor zurück, den politischen Prozess gewaltsam zu unterbrechen, wann immer es den Laizismus in Gefahr wähnte. Im Sommer 1997 musste die Koalitionsregierung des islamischen Ministerpräsidenten Necmettin Erbakan auf Druck des Militärs zurücktreten. Daraufhin wurde die von Erbakan gegründete islamische Wohlfahrtspartei

(Refah Partisi) vom Verfassungsgericht mit der Begründung verboten, sie trete für die Einführung der Scharia ein und agiere damit eindeutig gegen die Laizität. Zuletzt war auch die Regierungspartei AKP (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung), die sich als eine muslimisch-wertkonservative Volkspartei versteht und oft den Vergleich mit der deutschen CDU bemüht, im Jahr 2008 von einem Verbot bedroht; sie konnte ihm entrinnen, weil sie in der Bevölkerung einen starken Rückhalt genießt und der vom Militär verfochtene starre Laizismus in der Gunst der Menschen gesunken ist. Es spricht aber einiges dafür, dass nicht zuletzt dieser „dogmatische" Laizismus die muslimischen Eliten zu einer Mäßigung ihres politischen Programms veranlasst – um nicht zu sagen: gezwungen – hat, auch wenn er zugleich reaktionäre Radikalisierungstendenzen im religiösen Feld heraufbeschworen hat. Der AKP-Regierung unter dem Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdogan ist es in den letzten Jahren gelungen, die laizistische Veto-Machtstellung des Militärs und der hohen Richterschaft zu brechen. Dies wäre für die Demokratisierung des Landes als wichtiger Etappensieg zu bewerten, gäbe es nicht Anzeichen dafür, dass die AKP-Regierung ihrerseits die autoritären Machtreflexe des Staates übernommen hat, um nunmehr die sunnitische Imprägnierung des Staates voranzutreiben. Besonders heikel ist diese Entwicklung für die Aleviten, die sich nicht zuletzt aus Angst vor dem politischen Islam mit der republikanischen Laizität arrangiert haben. Erdogan betätigt sich seit Jahren ungeniert als politischer Theologe des türkisch-sunnitischen Staates, indem er Aleviten die Anerkennung ihrer Gebetsanstalten (Cem-Häuser) und die daraus abgeleitete Forderung nach Gleichbehandlung mit der Begründung versagt, im Islam gebe es nur einen Ort für den Gottesdienst, nämlich die Moschee. Der türkische Laizismus, der ursprünglich als elitäres Modernisierungsprojekt dazu gedacht war, die Gesellschaft jenseits der Religion zu integrieren, hat paradoxerweise zu einer Verfestigung der religiösen Identitäten und Spaltung der Gesellschaft geführt. Wenn die unerbittlichen Macht- und Deutungskämpfe um das Selbstverständnis des Landes zwischen der kemalistischen Elite und der muslimischen Gegenelite die demokratischen Bahnen nicht verlassen, könnte sich für die Türkei auf Umwegen die Chance auf eine freiheitsgerechte Neujustierung des Verhältnisses von Religion und Republik ergeben.

D. Schluss

Wir sind eingangs von der Annahme ausgegangen, dass das Prinzip der Trennung von Religion und Politik längst als Standardantwort auf die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung im demokratischen Verfassungsstaat gilt. Wir haben uns in der vorliegenden Arbeit zum Ziel gesetzt, diese „kanonisierte Weisheit" einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Im ersten Teil wurde die Entstehungsgeschichte der religionspolitischen Ordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands entlang der wichtigsten Schwellenepochen und Aushandlungsprozesse rekonstruiert. Im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Macht- und Deutungskämpfen im religionspolitischen Feld wurden die historischen, politischen und religiösen Voraussetzungen der Trennung von Staat und Kirche heraus gearbeitet. Im zweiten, politiktheoretischen Teil wurde die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik erörtert; auch hier wurden zunächst drei „exemplarische" Antworten auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik in der Demokratie thematisiert und kritisch gewürdigt, und zwar die von Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville und Jürgen Habermas. Diese ideengeschichtliche Auseinandersetzung mündete sodann in eine systematische Diskussion der zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik genannten Gründe, um ihre Plausibilität im Einzelnen zu überprüfen. Schließlich haben wir in diesem Zusammenhang gefragt, ob, und wenn ja, inwiefern die religionspolitischen Lernprozesse des europäischen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes auf andere Regionen und Religionen der Welt übertragen werden können; konkret haben wir uns mit dem Verhältnis von Religion und Politik im Judentum am Beispiel Israels und im Islam am Beispiel der Türkei in der gebotenen Kürze auseinandergesetzt.

Die grundsätzliche Scheidung von weltlicher (temporalia) und geistlicher (spiritualia) Gewalt hat in der langen und verzweigten Geschichte des Christentums eine prominente Stellung inne. Auch wenn diese Scheidung sich womöglich auf den revolutionären Durchbruch zur Transzendenz in der sogenannten „Achsenzeit" zurückführen lässt und von daher auch anderen Religionen bekannt sein dürfte: im

Christentum gelangte sie sowohl aus genuin religiösen als auch aus historisch kontingenten Gründen zur größten Wirksamkeit. Im hohen Mittelalter und in der frühen Neuzeit sind es vor allem zwei epochale Schwellenereignisse, die für die Ausdifferenzierung von Religion und Politik im europäischen Erfahrungsraum von Weichen stellender Bedeutung sind: zum einen die Streitigkeiten zwischen Kaisern bzw. Königen und Päpsten im Hochmittelalter um das rechte Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt und zum anderen die konfessionellen Bürgerkriege im Gefolge der reformatorischen Spaltung des Christentums im 16. und 17. Jahrhundert.

Die komplementäre Einheit von Königreich und nationaler Kirche wurde in Frankreich erst im Gefolge der Reformation und konfessioneller Bürgerkriege in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Stück weit gelockert durch eine Politik der Toleranz, die 1598 mit dem Edikt von Nantes ihren Höhepunkt erreichte. In seiner Eröffnungsrede der zusammengerufenen Generalstände am 13. Dezember 1560 beschwor Michel de l'Hopital die politischen Gefahren der Glaubensspaltung; es sei Torheit, auf Frieden, Ruhe und Verträglichkeit zwischen Menschen zu hoffen, die verschiedenen Glaubens seien, denn es gebe keine Überzeugung, die so tief in die Herzen der Menschen dringen und entzweien könne wie der Glaube. Die Verbindung, die durch den Glauben entstehe, sei stärker als das Band der Nation; sie verleite den Untertan, seinem König den Gehorsam zu versagen, und berge den Keim zum Aufruhr. Als die Hoffnung auf Versöhnung und Einheit beider Konfessionen auf der Grundlage eines gemeinsamen Nenners an den Religionsparteien abprallte, konstatierte l'Hopital später, dass die von manchen empfohlene Parteilichkeit des Königs nicht der gesuchte Weg zur Überwindung der Glaubensspaltung sein könne. Als Lösung propagierte der Jurist nunmehr die Loslösung der Politik und Bürgerschaft von religiöser Wahrheit:

> „Ich will hier nicht die Streitpunkte betreffend der Religion zur Diskussion stellen; das Urteil darüber ist Sache der Kirchenmänner. Nur was die öffentliche Ordnung angeht, die Ruhe und den Frieden unter der Bevölkerung, steht hier zur Debatte. Der König will auf keinen Fall, dass Ihr hier die Diskussion darüber eröffnet, welcher Glaube der bessere ist. Es handelt sich hier nicht darum, über Religionsangelegenheiten Beschluß zu fassen, sondern über Staatsangelegenheiten. Und (nach römischem Recht) können mehrere ‚Bürger sein, auch wenn sie nicht Christen sind': sogar ein Exkommunizierter verliert sein Bürgerrecht nicht." (Guggisberg 1984: 112)

Im Rahmen der politischen Aufgabenstellung der Ordnungsstiftung und Friedenssicherung verkam die Religion zu einer Art Verhandlungsmasse. Dabei bildeten Neutralisierung und Konfessionalisierung zwei machtpolitische Strategien zur Beilegung des Konflikts, die phasenweise und in unterschiedlichen Abstufungen miteinander kombiniert wurden. Diese religiöse Selbstermächtigung erschloss dem König gewisse Handlungsspielräume im Umgang mit den konfessionellen Parteien.

Freilich standen beide Konfessionen nicht gleichermaßen zur Disposition; der gallikanisch gezähmte Katholizismus war aufgrund seiner schieren Machtfülle für die Legitimation politischer Herrschaft in der sakralen Monarchie unabdingbar. Der Katholizismus verwandelte sich in einen Königskult; das französische Königtum, später die Nation und der Staat trugen schwer an dieser historischen Hypothek. Die innere Verschmelzung von absoluter Monarchie und gallikanischer Kirche blieb denn auch bis zum Ende des *Ancien Régime* erhalten.

Erst die Revolution von 1789 hat das Verhältnis von Staat und Religion von Grund auf umgestürzt; die von ihr begründete neue politische Ordnung hat sich aus der göttlichen Umklammerung prinzipiell befreit, sie hatte und vertrat keine Religion. Die neue politische Ordnung beanspruchte, ihren Legitimationsbedarf aus säkularen Quellen, namentlich von Menschenrechten und nationaler Souveränität, zu bestreiten. Folglich wurde die Staatsangehörigkeit von der Religionszugehörigkeit entkoppelt, die Religion in die Gesellschaft der Individuen verabschiedet. Bereits in der Debatte der Nationalversammlung über die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" im Sommer 1789, vor allem um die Reichweite der Religionsfreiheit im zehnten Artikel, zeigten sich unüberbrückbare Unterschiede zwischen den katholisch-konservativen und den revolutionär-liberalen Kräften; die letzteren traten ein für eine allgemeine Religionsfreiheit, die ersteren für die Beibehaltung der katholischen Religion als öffentlichen Kult bei gleichzeitiger Tolerierung der Minderheitsreligionen. Nach einer anfänglichen kurzen Phase des Miteinanders brach der Konflikt zwischen revolutionärem Staat und katholischer Kirche gewaltsam hervor, als die *Constituante* dem Klerus eine demokratische Zivilverfassung überstülpen wollte und seinen Mitgliedern einen Treueschwur abverlangte, den zu leisten sie sich aus Gewissensgründen weigerten. Der revolutionäre Staat scheiterte mit seinem Vorhaben, sich die katholische Kirche restlos einzuverleiben. Daraufhin radikalisierte sich die Revolution und erlag in ihrer ultrademokratischen Phase der Versuchung, mit religiösem Eifer vom ganzen Menschen Besitz zu ergreifen; in ihrem Erwartungshorizont versprach sie die Regeneration und „Erlösung" des Menschengeschlechts. Durch Vernunftkult, Dekadenkalender, eine neue Zeitrechnung, Feste, Märsche, Tänze, Spiele und Prozessionen schwang sich die Revolution in die Höhen einer Religion auf. Da aber ihr zivilreligiöser Versuch, die Menschen unbedingt mit „wahrer Freiheit" und Tugend zu beglücken, im Terror endete und der revolutionäre Staat überdies finanziell in Bedrängnis geraten war, wurde Anfang 1795 die Trennung von Staat und Kirche vollzogen. Dabei war das französische Trennungsregime von Anfang an gegen den umfassenden Macht- und Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche gerichtet; es verbannte die Religion als dem Partikularen zugehörig aus der Öffentlichkeit ins Private, wobei der Politik die Kompetenz und Befugnis für das Allgemeine bzw. die Herstellung von Verbindlichkeiten zwischen den Bürgern zugesprochen wurde.

Später hat die Dritte Republik mit dem Trennungsgesetz von 1905 an die revolutionäre Tradition angeknüpft. Obwohl Frankreich das strikte Anerkennungs- und Finanzierungsverbot von Religionen seitdem durch eine Reihe gesetzgeberischer Maßnahmen aufgelockert hat, gilt das Trennungsgesetz weithin als unantastbar; es hat gewissermaßen den Rang eines republikanischen „Grundgesetzes" bekommen und genießt als solches eine quasireligiöse Wertschätzung. Dies lässt sich nicht zuletzt darauf zurückführen, dass das Trennungsgesetz historisch und symbolisch für die endgültige Emanzipation der Republik von der katholischen Kirche steht. Seit ihren blutigen Anfängen in der Revolution war die Republik versucht, den menschenrechtlichen Universalismus mit quasi-religiösem Wahrheitsanspruch als die bessere Lösung gegen die katholischen Kirche ins Feld zu führen. Diesen Anspruch konnte sie vor allem deshalb anmelden und zeitweilig auch erfolgreich geltend machen, weil sie von mächtigen philosophischen und ideologischen Strömungen ihrer Zeit getragen wurde, deren Deutungsmacht auf Kosten der „Plausibilität" religiöser Wahrheitsansprüche zu Buche schlug; in der revolutionären Epoche spielte etwa der aufklärungsbedingte Fortschrittsglaube, der von den Verheißungen der Naturwissenschaften angestoßen und genährt wurde, eine nicht zu unterschätzende Rolle; später in der Dritten Republik kamen der militante Antiklerikalismus mit einem atheistisch-materialistischen oder spiritualistisch-deistischen Überhang, das Freidenkertum, der Positivismus und der Sozialismus hinzu. Gerade im Namen des Menschenrechtsuniversalismus und säkularen Humanismus erlaubte sich die Republik, jegliche religiöse gruppenpluralistische Regung aus der Gesellschaft als eine Art Infragestellung ihrer Legitimitätsgrundlagen im Zaume zu halten. Die gesetzgeberischen Maßnahmen der letzten Jahre gegen sogenannte Sekten und Kopftuchtragende geben davon beredtes Zeugnis.

Im Unterschied zu Frankreich ist die deutsche Verhältnisbestimmung von Religion und Politik traditionell von gegenseitigem Wohlwollen geprägt – einmal abgesehen von den beiden totalitären Weltanschauungsstaaten im 20. Jahrhundert, die Religion nicht dulden konnten, weil sie sich selber anschickten, mit religiösem Eifer vom ganzen Menschen Besitz zu ergreifen. Die historischen Ursprünge dieses komplementären Miteinanders lassen sich bis in die mittelalterliche Epoche hinein zurückverfolgen, in der geistliche und weltliche Gewalt vielfach ineinander verschränkt waren. Später ist diese strukturelle Nähe zwischen Thron und Altar im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation erhalten geblieben, wenn nicht sogar weiter ausgebaut worden. Die reformatorische Glaubensspaltung hatte einen dynamischen Prozess der territorialen Konfessionalisierung in Gang gesetzt, aus dem ein komplementäres Beziehungsgefüge von Staat und Kirche hervorging. Ausschlaggebend hierfür war, dass sich die reformatorische (und die gegenreformatorische) Bewegung mit territorialen Selbstständigkeitsbestrebungen einzelner Landesfürsten trafen, so dass die föderale Struktur der im Werden begriffenen deutschen Staatlich-

keit dem Glaubenskonflikt als Ventil dienen konnte (etwa im Gegensatz zu Frankreich, wo der Konflikt sich nicht zuletzt aufgrund mangelnder räumlich-politischer Ausweichmöglichkeiten für die Andersgläubigen in die Länge zog und im Grunde erst mit dem Trennungsgesetz von 1905 „gelöst“ wurde, auch wenn er sich bereits mit der Revolution von 1789 gewaltsam Luft verschafft hatte).

Im Reichsabschied vom 25. September 1555, dem später so genannten Augsburger Religionsfrieden, wurde beschlossen, das Recht der Konfessionswahl zwischen dem römisch-katholischen und dem Augsburger Bekenntnis den Landesherren zu übertragen (nach dem Grundsatz *cuius regio – eius religio*). Die religiöse Wahrheitsfrage wurde auf der Reichsebene suspendiert, um – wie es an einer Stelle des Vertragswerks heißt – die „Teutsche Nation, Unser geliebt Vaterland, vor endlicher Zertrennung und Untergang zu verhüten“ (Buschmann 1984: 223). In einer Reihe von Konflikten, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wieder rege hervorbrachen, versuchten beide Seiten mit allen Mitteln, ihr Verständnis von der christlichen Wahrheit auf Kosten der Gegenseite durchzusetzen. Die in diesem Zeitraum zügig voranschreitende Konfessionalisierung führte allmählich zur Verhärtung der Fronten und kulminierte später im Zuge der sich verschärfenden „Interpretationskonflikte“ um den Augsburger Religionsfrieden in der „Totalkonfrontation“ beider Religionsparteien im Dreißigjährigen Krieg von 1618 bis 1648. Nach dem zermürbenden Dreißigjährigen Krieg war der Frieden eine schiere Notwendigkeit zum Überleben. Der Westfälische Friede vom 24. Oktober 1648 knüpfte prinzipiell an den Augsburger Religionsfrieden an, ging aber in mancher Hinsicht über ihn hinaus. In seinem religionsrechtlich relevanten Teil gab er Antworten (zum Teil in Form verbindlicher Interpretationen) auf die lückenhaften und unstimmigen Stellen des Augsburger Friedensvertrages von 1555; zunächst wurde das Verbot von Gewaltanwendung unter Androhung von harten Sanktionen deutlicher ausgesprochen; sodann wurde die Strategie der Konflikthegung durch zwei grundlegende Regelungen untermauert: die erste bestand darin, dass das Mehrheitsprinzip in allen konfessionell relevanten Belangen fortan nicht zum Zuge kommen durfte. Die zweite Regelung lautete, dass zwischen beiden Religionsparteien *aequalitas exacta mutuaque* herrschen sollte, soweit der Westfälische Friede keine besondere Regelung enthalte. Die dadurch verbürgte Parität und Gleichberechtigung beider Konfessionen sollte verhindern, dass die katholische Seite erneut in die Versuchung geriet, die begründete Friedensordnung als bloße Ausnahme- und Übergangsordnung mit begrenzter Häretiker-Toleranz anzufechten. Diese Vorkehrungen unterwarfen beide Religionsparteien einem heilsamen Zwang zum Kompromiss; erst dadurch gelang es letztlich, dem brüderlichen Glaubenszwiespalt die mörderische Spitze zu brechen. Das religionspolitische Regime der Parität blieb im Grunde bis Ende des 18. Jahrhunderts erhalten. Im 19. Jahrhundert erfährt das Verhältnis von Staat und Kirche einen signifikanten Wandel in zwei Richtungen: zum einen schreitet der Prozess der Entflechtung der geistlichen Sphäre von der weltlichen voran, Staat und Kirche gehen

infolge dessen in größerer Selbständigkeit auseinander, wenn auch noch mit starken obrigkeitsstaatlichen Auflagen behaftet. Damit geht zum anderen die allmähliche Durchsetzung der allgemeinen Religionsfreiheit sowohl für Religionsgemeinschaften als auch für Individuen einher. Denn das Individuum war inzwischen zu einer eigenen religionsrechtlichen Größe herangewachsen, die sich nicht ohne weiteres zu einem Konfessionsstand oder zu einer Kircheneinheit verrechnen ließ; dergestalt, dass die einzige religionsbezogene Bestimmung der Wiener Bundesakte der Gleichbehandlung aller Staatsbürger ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit galt: „Die Verschiedenheit der christlichen Religions-Partheyen kann in den Ländern und Gebiethen des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“ (ebd.: 105).

Gleichwohl blieb das landesherrliche Kirchenregiment bis 1918 bestehen. Erst die Verfassung der Weimarer Republik hat jeglichem Staatskirchentum eine Absage erteilt. Die Staatskirche wurde explizit abgeschafft, die staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten prinzipiell losgelöst von der Religionszugehörigkeit und die Gewissens- und Religionsfreiheit im Rahmen der allgemeinen Gesetze umfassend garantiert. Analog dazu sollten alle Religionsgemeinschaften über ihre Angelegenheiten selbst entscheiden, solange sie den Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung nicht sprengen. Gleichzeitig wurden aber die Kirchen aufgrund ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung nicht zu privaten Vereinen herabgestuft wie in den USA oder in Frankreich, sondern erhielten den gehobenen Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Allerdings mussten die kirchenfreundlichen politischen Kräfte der Linken das Zugeständnis machen, den Status der öffentlich-rechtlichen Korporation grundsätzlich auch für andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften offen zu halten, da jene ihrerseits von ihrer Forderung einer strikten Trennung nach französischem Muster abgerückt war. Der Abgeordnete Dr. Johannes Mausbach von der Zentrumspartei würdigte am 17. Juli 1919 in der Weimarer Verfassunggebenden Nationalversammlung den religionspolitischen Kompromiss mit den Worten:

> „Wir haben nicht versucht, die christlichen Kirchen mit ihrer tausendjährigen oder mehrhundertjährigen Vergangenheit, mit ihren Kulturleistungen und ihren wohlerworbenen Rechten einfach auf den Stand eines Privatvereins herabzusetzen. […] So möchte ich sagen: aus dieser Lösung der Frage spricht eine höhere Wertschätzung der Religion im allgemeinen; es spricht aus ihr vor allem eine Wertschätzung der sozialen Kräfte der Religion und ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben“ (Verhandlungen 1920: 1645, Bd. 328)

Damit hat Mausbach traditionell wichtige, bis heute wirksame Rechtfertigungsgründe der *hinkenden* Trennung von Staat und Kirche in Deutschland genannt: das Gewicht der Geschichte, Kulturleistungen und wohl erworbene Rechte der christlichen Kirchen, eine höhere Wertschätzung der Religion im Allgemeinen und ihrer

sozialen Kräfte für das öffentliche Leben im Besonderen. Der Weimarer Republik war bekanntlich kein langes Leben beschieden, nicht zuletzt weil die Mehrheit der Christen ihr die Loyalität verweigerte. Es bedurfte der bitteren Erfahrung der Verführung und Verfolgung durch das totalitäre Regime Hitlers, um die Protestanten und Katholiken vom Wert der demokratischen Freiheitsangebote zu überzeugen. Der Weimarer religionspolitische Kompromiss wurde später vom Grundgesetz der Bundesrepublik mit leichten Ergänzungen übernommen und gilt bis heute.

Auch in den Vereinigten Staaten von Amerika wurden Religion und Demokratie von Anfang an nicht als unversöhnliche Antagonismen betrachtet, sondern als unbedingt zusammengehörig. Alexis de Tocqueville hatte in seiner Betrachtung der amerikanischen Demokratie bemerkt, die Freiheit erblicke in der Religion die Wiege ihrer Kindheit und ihre leidgeprüfte Weggefährtin durch alle Kämpfe und Triumphe. Bedenkt man, dass das amerikanische Demokratieexperiment von Anbeginn im Zeichen verfolgter Religiosität stand, ist dies nicht verwunderlich. Es waren ja nicht zuletzt nonkonformistische Calvinisten, die sowohl jegliche hierarchische Kirchenorganisation als auch jedwede Einmischung des Staates in ihre religiösen Angelegenheiten entschieden ablehnten und deshalb mit England in Konflikt gerieten, die in eine fremde Welt hinauszogen, um ihre Religion in Freiheit ausüben zu können. Gleichwohl waren Demokratie und Religionsfreiheit dem Puritanismus durchaus nicht in die Wiege gelegt. Am Anfang stand das strenge Bibelregime von Massachusetts Bay; das von Auserwählten im Bunde mit Gott nach dem alttestamentarischen Vorbild gegründete Gemeinwesen verfügte über starke theokratische Züge. Auch in Connecticut waren etwa die strengen Strafgesetze wörtlich der Heiligen Schrift entnommen; wer einen anderen Gott als den Herrn anbetete, wurde mit dem Tode bestraft. Die Gesetzgeber der strengen Bibelregimes zwangen die Mitglieder des Gemeinwesens in gänzlicher Missachtung der Glaubensfreiheit, die sie in Europa gefordert hatten, durch Androhung von Bußen zum Besuch des Gottesdienstes. Erst die sekundären Gründungen der Baptisten in Rhode Island und der Quäker in Pennsylvania haben aus der doppelten religiösen Verfolgungsgeschichte die Lehre der Demokratie und der Gewissensfreiheit gezogen. Das politische „emanzipatorische Potential“ des reformierten Glaubens gelangte also erst infolge mehrerer Erfahrungsbrüche zu historischer Wirksamkeit. Aber selbst in Rhode Island und Pennsylvania wurde die Religionsfreiheit nicht so umfassend gefasst, dass auch Nichtprotestanten und Atheisten zur gleichberechtigten Teilhabe am Gemeinwesen zugelassen worden wären. Gleichwohl blieben beide Kolonien weit über das 17. Jahrhundert hinaus die einzigen, in denen eine relativ allgemeine Religionsfreiheit mit einem demokratischen Trennungsregime von Staat und Religion Bestand hatte. In allen anderen Kolonien lösten sich die Bande, die zwischen dem Staat und einer bestimmten oder mehreren protestantischen Denominationen eng geknüpft waren, nur allmählich. Den entscheidenden Durchbruch errangen die Kritiker des

staatskirchlichen Ancien Régime mit der 1776 verabschiedeten *Virginia Declaration of Rights*. Die Erklärung der Religionsfreiheit führte zwar nicht automatisch zur Trennung von Staat und Kirche, doch die Kritiker der anglikanischen Staatskirche ließen nicht locker. Zunächst wurde im Jahre 1779 ein Gesetzesvorhaben zu Fall gebracht, das die christliche zur einzig wahren Religion erklären wollte.

Auch Thomas Jefferson, der just im Juni 1779 zum Gouverneur Virginias gewählt wurde, gehörte zu den Kritikern jenes Gesetzesentwurfes. Er wandte sich vehement gegen das Ansinnen konservativer Kreise in Virginia, das Christentum als Staatsreligion zu etablieren. Die Gewissensrechte könnten niemals dem Urteil der politischen Amtsgewalt unterworfen werden, denn für sie sei der Mensch seinem Gott gegenüber verantwortlich: „Die legitimen Befugnisse von Herrschaftsinstitutionen erstrecken sich nur auf solche Schritte, die anderen gegenüber schädlich sind. Es schädigt mich jedoch nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder gar keinen Gott. Das leert mir nicht die Taschen und bricht mir kein Bein." (Jefferson 1989: 331). Anschließend fragt Jefferson, ob in einem Staat in Sachen Religion Einheitlichkeit erreicht werden könne und wenn ja, zu welchem Preis. Und antwortet:

> „Millionen unschuldiger Männer, Frauen und Kinder sind seit der Einführung des Christentums verbrannt, gefoltert, mit Geldstrafen belegt und eingekerkert worden, doch sind wir der Einheitlichkeit keinen Zentimeter näher gekommen. Was hat denn der Zwang bewirkt? Die eine Hälfte der Welt wurde zu Narren und die andere Hälfte zu Heuchlern. Die Gaunerei und der Irrtum wurden überall auf der Erde unterstützt." (Ebd.: 333)

Schließlich empfiehlt der Gouverneur seinen Mitbürgern das Experiment von New York und Pennsylvania zur Nachahmung:

> „Wie wenig eine herrschende Religion notwendig ist, beweisen unsere Schwesterstaaten Pennsylvania und New York, die schon lange ohne irgendeine verordnete Religion auskommen. Als sie den Versuch wagten, war er neu und zweifelhaft. Er ist über alle Erwartungen gelungen. Die beiden Staaten florieren ungemein. Die Religion wird geehrt, freilich in verschiedener Gestalt, aber alle sind gut und reichen hin, um Frieden und Ordnung zu erhalten. […] Sie haben die erfreuliche Entdeckung gemacht, daß die Methode, religiöse Dispute zum Schweigen zu bringen, darin besteht, von ihnen keine Notiz zu nehmen. Wir sollten diesem Experiment ebenfalls freien Lauf lassen und, solange wir dazu in der Lage sind, jene tyrannischen Gesetze abschaffen." (Ebd.: 334)

Fünf Jahre später – im Jahr 1784 – wurde eine andere gesetzgeberische Maßnahme ergriffen, die ebenfalls auf starken Widerstand stieß und infolge dessen fallen gelassen werden musste; gemeint ist die „Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion", mit der konservative Kreise die Förderung und Finanzie-

rung der christlichen Religion zur Sache des Gesetzgebers machen wollten. Zur Begründung wurde der christlichen Lehre ein natürlicher Hang bescheinigt, die Moral des Menschen zu läutern, seine Laster zu zähmen und den Frieden der Gesellschaft zu erhalten. Gerade dem widersprach aber James Madison vehement in seiner berühmten „Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments" aus dem Jahr 1785, in der er zu einer prinzipiellen Kritik jeglichen Staatskirchentums ausholt und die konsequente Trennung von Staat und Religion fordert. Die Etablierung und Begünstigung einer Religion in einem demokratischen Gemeinwesen sei letztlich Willkürherrschaft, die sich lediglich graduell von der Inquisition unterscheide. Der Staat könne prinzipiell keine Zuständigkeit in Sachen Religion für sich beanspruchen, ohne sich in schuldhafte Verstrickungen und Widersprüche zu begeben; denn die Pflicht eines jeden, dem Schöpfer zu huldigen, gehe den berechtigten Verfügungsansprüchen des Gemeinwesens voraus:

„It is the duty of every men to render to the Creator such homage and such only as he believes to be acceptable to him. This duty is precedent, both in order of time and in degree of obligation, to the Claims of Civil Society. Before any men can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governour of the Universe: And if a member of Civil Society, who enters into any subordinate Association, must always do it with a reservation of his duty to the General Authority; much more must every men who becomes a member of any particular Civil Society, do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign. We maintain therefore that in matters of Religion, no men's right is abridged by the institution of Civil Society and that Religion is wholly exempt from its cognizance." (Madison 1999: 30)

Wenn aber die Verpflichtung auf Gottes Willen den Ordnungsansprüchen des politischen Gemeinwesens gegenüber dem Individuum sowohl zeitlich als auch dem Grad der Verpflichtung nach vorausgeht, steht damit nicht grundsätzlich die Möglichkeit des politischen Zusammenlebens auf dem Spiel? Für Madison jedenfalls, der als Protestant durch die Schule der Aufklärung gegangen ist, gilt das nicht; er geht ähnlich wie John Locke von einer klaren „Arbeitsteilung" zwischen Staat und Kirche, Religion und Regierung aus: die Regierung sei eingesetzt, um den Genuss der Freiheitsrechte eines jeden zu ermöglichen, seine Person und sein Eigentum zu schützen; die Religion hingegen habe die Erlösung des Menschen zum Gegenstand. Beide Instanzen sollen ihre Aufgaben unabhängig voneinander erfüllen, wenn sie keinen Schaden voneinander tragen wollen. Folgerichtig spielt das „religiöse Reinheitsgebot" denn auch eine prominente Rolle in der Argumentation Madisons. Er sei gegen die Gesetzesvorlage „because the Bill implies either that the Civil Magistrate is a competent judge of Religious Truth; or that he may employ Religion as an engine of Civil policy. The first is an arrogant pretension falsified by the contradictory opinions of Rulers in all ages, and throughout the world: the second an unhal-

lowed *perversion of the means of salvation*." (Ebd.: 32, kursiv von AC.). Darüber hinaus bedient er sich sowohl historisch-pragmatischer als auch normativ-prinzipieller Argumente, um die Trennung von Staat und Religion zu rechtfertigen; die vorgeschlagene Finanzierung der Priester werde auf Dauer nicht nur die christliche Religion verkümmern lassen, sondern auch die mühsam zwischen den Sekten hergestellte Mäßigkeit und Harmonie aufs Spiel setzen; die Einbeziehung der Religion in den politischen Herrschaftsbereich werde, warnt Madison, in breiten Teilen der Gesellschaft das Vertrauen in die Gesetze untergraben und Zwietracht säen, so dass den Andersgläubigen erneut nichts anderes übrig bliebe als auszuwandern:

„Torrents of blood have been spilt in the old world, by vain attempts of the secular arm, to extinguish religious discord, by proscribing all difference in Religious opinion. Time has at length revealed the true remedy. Every relaxation of narrow and rigorous policy, wherever it has been tried, has been found to assuage the disease. The American Theatre has exhibited proofs that equal and compleat liberty, if it does not wholly eradicate it, sufficiently destroys its malignant influence on the health and the prosperity of the State." (Ebd.: 34)

Mit dieser kraftvollen Stellungnahme gibt Madison eine dezidiert bejahende Antwort auf unsere Fragestellung, ob – und wenn ja, inwiefern – die Trennung von Religion und Politik die dem demokratischen Verfassungsstaat einzig adäquate Haltung im Umgang mit Religionen sei. Sowohl Bedeutung als auch Legitimität der Trennung von Religion und Politik lassen sich auf der Grundlage der Überlegungen Madisons erschließen.

Die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der religionspolitischen Ordnung in Frankreich, Deutschland und den USA hat gezeigt, dass sich hinter der metaphorischen Rede von der Trennung vielschichtige und bewegliche Realitäten verbergen. Das Religiöse und Politische bezeichnen im Grunde keine fixierten Gegenstände und Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt. Die Differenzierung beider Bereiche kann nicht als säuberliche Scheidung von essentialistischen Einheiten verstanden werden, die zuvor vermischt gewesen wären, sondern müsste als Prozess gedeutet werden, in dem bestimmte Akteure im Spannungsfeld von Macht, Recht und Wahrheit durch Praktiken sozialer und symbolischer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Säkularen bzw. Politischen überhaupt erst konstituieren. Die Grenzziehung zwischen (säkularer) Politik und Religion in den liberalen Demokratien ist denn auch bis zum heutigen Tag ein heikles Unternehmen geblieben; sie wird vor allem immer wieder anhand konkreter Konfliktmaterien im Medium des Rechts, wenn erforderlich in letzter Instanz durch die höchsten Gerichte (vorläufig) verbindlich vorgenommen. Gleichwohl wäre die Aufgabe der Grenzziehung in einer weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaft auf Dauer kaum zu lösen, wenn das Religiöse und das Politische nicht einen Kernbereich der Zuständigkeit herausgebildet hätten. Ohne eine ge-

wisse Arbeits- und Machtteilung zwischen Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz hätte die Trennung von Religion und Politik schlicht keinen Boden unter den Füßen. Im lateinchristlich geprägten westlichen Erfahrungsraum jedenfalls ist dies im Zuge einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte geschehen. Staat und Kirche, Religion und Politik haben in einem dynamischen Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung im Spannungsfeld von Macht und Recht ein Gravitationszentrum der Zuständigkeiten und der Kompetenzen herausgebildet. In der vorliegenden Arbeit wird der Vorschlag gemacht, diesen religiösen und politischen Kernbereich mit dem im Titel aufgenommen Begriffspaar *Seelenheil und Gemeinwohl* zu umkreisen. Dabei bedeutet die Trennung von Religion und Politik in der Demokratie im Kern die Entkoppelung der Staatsangehörigkeit bzw. der Staatsbürgerschaft von der Religionszugehörigkeit.

In der Stellungnahme Madisons werden auch die wirkmächtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik genannt, die – wie so oft auch hier – ein unentwirrbares Geflecht bilden: zum einen die historisch-pragmatische Sorge um Frieden und Ordnung bzw. die Angst vor der politischen Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche, zum zweiten das religiöse Reinheitsgebot, das die Religion von den Notwendigkeiten und Niederungen der hiesigen Welt fernhalten möchte, und zum dritten die normativ begründete, ins Grundsätzliche gehende Sorge um die gleiche Freiheit eines jeden. Hinzu kommt schließlich das philosophisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird. Diese vier Rechtfertigungsgründe sind einer voraussetzungsreichen Geschichte entsprungen; ihre Plausibilität rührt maßgeblich von der religionspolitischen Konfliktgeschichte des westlichen Erfahrungsraumes her, in die das Christentum und die Kirche als Heilsanstalt zutiefst verwickelt waren. Sie sind mit bestimmten Schwellenepochen europäischer Geschichte verbunden; das pragmatische Friedensargument antwortet auf die konfessionellen Bürgerkriege in der frühen Neuzeit, das religiöse Argument ging dieser bitteren Erfahrung teils voraus, mehr aber noch folgte es ihr im Zuge eines langwierigen Lernprozesses, vor allem bei den Protestanten; das normativ-menschenrechtliche Argument bricht sich mit den demokratischen Revolutionen in Frankreich und den USA des 18. Jahrhunderts Bahn; und das demokratietheoretisch-epistemische Argument ist schließlich philosophischen Ursprungs und neueren Datums, auch wenn es auf einer starken Denktradition der Aufklärung beruht, die mit der Autorität der Vernunft und der sie stützenden Wissenschaften die „Irrationalität" des religiösen Glaubens behauptet und propagiert.

Die wichtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik finden sich bei den politischen Denkern wieder, deren Beiträge wir im zweiten Teil exemplarisch rekonstruiert und gewürdigt haben. Die religionspolitischen Lösungs-

ansätze von Rousseau, Tocqueville und Habermas markieren wichtige Etappen in der Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte des europäischen Erfahrungsraumes, die mit schmerzhaften Lernprozessen einhergehen. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung steht jeweils ein Argument, auch wenn sie unterschiedliche Gründe und Motive bemühen; bei Rousseau ist es vor allem das pragmatische Friedensargument, bei Tocqueville das Selbstinteresse der Religion und bei Habermas das demokratietheoretisch-epistemische Argument; und von allen Autoren wird das normativ-menschenrechtliche Argument der gleichen Freiheit eines jeden Bürgers ins Feld geführt.

Jean-Jacques Rousseau betrachtet die Religion im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege, die im 16. und 17. Jahrhundert Europa verwüstet haben, auch wenn bei ihm nicht mehr ausschließlich das Problem der Friedenssicherung im Mittelpunkt steht wie bei Thomas Hobbes. Das Christentum habe durch die Vorstellung eines Königreichs von einer anderen Welt einen „perpétuel conflict de jurisdiction“ verursacht, der in den christlichen Staaten die Möglichkeit einer guten Ordnung zunichte gemacht habe; man wisse nicht mehr, ob man dem weltlichen Herrn oder dem Priester Gehorsam schulde. Es sei nun einmal unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig und verdammt halte; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestrafe. In diesem Zusammenhang spricht Rousseau von „abscheulichen Lehren“, welche zum Verbrechen und zum Mord verleiten und Fanatiker hervorbringen; und fragt: „Kann es denn wohl etwas Abscheulicheres in der Welt geben, als die Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit in ein System zu bringen und sie aus der Milde Gottes herzuleiten?“ (Rousseau1978: 564, Bd. I). Obwohl Rousseau nicht entgangen ist „wie vielen menschlichen Leidenschaften der vorgespielte Glaubenseifer als Deckmantel dient“ und er zudem mehrere Ursachen der Religionskriege ausfindig macht – etwa Kabinettsintrigen oder Interessen des Hofes –, geht er davon aus, dass „das Übel“ letztlich im absoluten Wahrheitsanspruch der Religionen als solche besteht. Deshalb verlangt Rousseau von den Religionen nichts weniger, als dass sie von ihrem „exklusiven“ Wahrheitsanspruch abrücken, wenn sie toleriert werden wollen. Die Stimme der Menschen müsse letztlich diejenige der Götter übertönen, wenn das Unheil abgewendet werden solle. Folgerichtig fordert Rousseau, bei der Suche nach einer Lösung des religionspolitischen Problems weder die heiligen Vorschriften der unterschiedlichen Religionen noch die Theologen zu berücksichtigen, sondern die Philosophen um Rat zu fragen. Rousseau erwägt zwei Lösungswege für das historisch vom Christentum aufgegebene religionspolitische Problem, die in der Forderung nach einer Trennung zwischen Gemeinwohl und Seelenheil konvergieren:

„Das erste ist, eine rein bürgerliche Religion zu errichten, in welcher man alle Grundsätze jeder guten Religion und alle Lehren, sie seien nun allgemeine oder besondere, welche der Gesellschaft wahrhaft nützlich sind, aufnimmt und alle anderen wegläßt, die bloß den Glauben

und nicht das zeitliche Wohl betreffen, welches letztere der einzige Gegenstand der Gesetzgebung ist. Denn was trägt zum Beispiel das Geheimnis der Dreieinigkeit zur guten Verfassung eines Staates bei? Und inwiefern werden seine Mitglieder bessere Bürger, wenn sie das Verdienst der guten Werke nicht anerkennen? Oder was nützt die Lehre von der Erbsünde zur Festigung des gesellschaftlichen Bandes?“ (Rousseau 1978: 31, Bd. II)

Dieses rein bürgerliche Glaubensbekenntnis soll genau genommen nicht als Religion fungieren, sondern Elemente und Dispositionen einer Gesinnung des gesellschaftlichen Miteinanders enthalten, ohne die es unmöglich sei, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein; die *religion civile* ist nicht zuletzt gegen die Intoleranz und Bellizität des Christentums gerichtet. Der zweite Lösungsweg besteht darin, das Christentum „in seinem wahren Geist zu lassen, frei, von allem Irdischen entfernt, ohne andere Verbindlichkeit als die des Gewissens, ohne andere Einschränkung in der Lehre als Sitten und Gesetze“ (ebd.: 32). Die christliche Religion sei „wegen der Reinheit ihrer Moral gut und heilsam in einem Staat, insofern sie einzig und allein als Religion, Gefühl, Meinung und Glauben angenommen werde“; aber als politisches Gesetz sei das „dogmatische Christentum immer eine schlechte Einrichtung“. Denn das Christentum ziele mehr darauf ab, Menschen zu bilden als Bürger. Sollte er sich mit dieser Einschätzung des Christentums geirrt haben, gibt Rousseau zu bedenken, sei dies ein politischer Fehler, und nicht zu verwechseln mit Gottlosigkeit:

„Die Wissenschaft des Heils und die Wissenschaft der Regierung sind zwei sehr verschiedene Dinge. Zu behaupten, daß erstere alles in sich begreife, ist Schwärmerei eines kleinen Geistes. Es hieße gleich den Alchemisten denken, welche in der Kunst, Gold zu machen, auch das Allheilmittel finden wollen, oder wie die Mohammedaner, die behaupten, daß alle Wissenschaften in dem Koran enthalten seien. Die Lehre des Evangeliums hat nur einen Gegenstand: alle Menschen zu sich zu rufen und selig zu machen. Ihre Freiheit und ihre Wohlstand hienieden kommt dabei nicht in Betracht, das hat Jesus sehr oft gesagt. *Wollte man irdische Ansichten mit diesem Gegenstand vermischen, so würde man seine erhabene Einfalt verändern und seine Heiligkeit mit menschlichen Entwürfen beflecken; dies wäre dann wahre Gottlosigkeit*“. (ebd.: 33, Herv. AC.)

Hier wird deutlich, dass auch Rousseau für die religiöse, konkret protestantisch-spiritualistische Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik empfänglich war, auch wenn er am Ende wohl mehr Republikaner war als Protestant. Rousseau war zwar der Überzeugung, dass dem Staat keinerlei Befugnis für das Schicksal der Bürger im Jenseits zukommt. Doch könne dies nicht bedeuten, dass Religion und Politik miteinander nicht in Berührung kommen, weil die Religion nun einmal politisch-ethische Auswirkungen hat; und nur soweit dies der Fall ist, gehört die Religion in den Befugniskreis des weltlichen Souveräns.

Knapp ein Jahrhundert nach Rousseau plädierte Alexis de Tocqueville im langen Schatten des Konflikts der Französischen Revolution mit der katholischen Kirche für eine religionsfreundliche Trennung von Staat und Kirche, die er in den Vereinigten Staaten mit einiger Bewunderung beobachtet hatte. Die Religion könne sterben, wenn sie politischen Mächten allzu bereitwillig dient, warnte Tocqueville, die französischen Erfahrungen mit dem Katholizismus vor Augen. Die Revolution musste keineswegs notwendig in einer gewaltsamen Konfrontation mit der katholischen Kirche enden, wie viele behauptet hatten; denn die Feindschaft der Revolution habe im Grunde nicht der Religion, sondern der Kirche als politischer Institution gegolten, die eine privilegierte Machtstellung im Gefüge der alten Gesellschaft eingenommen und überhaupt sich im unerlässlichen Ausmaß auf das weltliche Geschäft eingelassen habe; die Kirche habe mehr als politische Parteimeinung denn als religiöse Irrlehre wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen. Das Christentum habe in Europa leider zugelassen, eng mit den weltlichen Mächten verknüpft zu werden; heute stürzten diese Mächte, und es liege unter ihren Trümmern wie ein Lebendiger begraben. Dass die Religion zum Leben die Unterstützung politischer Mächte nicht benötige, zeige hingegen die Demokratie in den Vereinigten Staaten, wo jeder die religiöse Lebendigkeit des Landes auf die Trennung von Kirche und Staat zurückführe.

Dabei begründet Tocqueville die Trennung von Staat und Kirche nicht etwa als eine Gewissensforderung der gläubigen Bürger oder als eine pragmatische Konsequenz des religiösen Pluralismus, sondern in erster Linie als eine kluge Überlebensstrategie des Christentums im demokratischen Zeitalter. Da es in Zeiten der Aufklärung und der Gleichheit dem menschlichen Geist ohnehin widerstrebe, dogmatische Glaubenshaltungen anzunehmen, sei es überaus wichtig, dass die Religionen die ihnen zugewiesenen Grenzen nicht überschritten; wenn sie nämlich ihre Herrschaft über die „religiösen Dinge" hinaus auszudehnen trachteten, liefen sie Gefahr, ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren. Wenn die Religion an der „legitimen Macht" ihrer zeitlosen Wahrheitsbotschaft keinen Schaden nehmen will, müsse sie auf die künstliche und materielle Macht verzichten, die politische Gesetze ihr durch Zwang und Terror verschaffen. Die Religion solle sich damit begnügen, das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit und Ewigkeit zu stillen, und nicht der politischen Versuchung erliegen; andernfalls gehe sie das Risiko ein, vom menschlichen Drang nach geistiger Unabhängigkeit und Selbstbehauptung in der Demokratie umgestoßen zu werden. Der liberale Denker ist dermaßen überzeugt von den Gefahren, denen sich die Glaubenslehren aussetzen, wenn ihre Verkünder sich in die politischen Angelegenheiten einmischen, dass er die Priester lieber im Heiligtum einsperren als aus ihm heraus lassen möchte. Tocquevilles Plädoyer für eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche liest sich denn auch wie eine Empfehlung an die Adresse der katholischen Kirche. Der gewaltsame Konflikt zwischen Revolution und Kirche in seinem Heimatland hatte ihn gelehrt, dass die Koexistenz beider Mächte

nicht ohne eine Selbstbeschränkung ihrer jeweiligen Ansprüche auf Herrschaft und Wahrheit gelingen würde. Der Staat als Garant der politischen Ordnung und Inhaber des Gewaltmonopols und die Kirche als Fürsprecher und Vermittler Gottes und seiner Wahrheit mit potentiell weit reichenden Verfügungsansprüchen über Mensch und Gesellschaft kommen sich notwendig ins Gehege, wenn sie ihr Recht auf Herrschaft und Wahrheit absolut und umfassend geltend machen. Tocquevilles Denkanstrengung gilt daher der Herausforderung, Demokratie und Religion durch Liberalisierung in ein für beide Seiten ergiebiges komplementäres Verhältnis zu bringen, wobei die Moral eine Brückenfunktion erfüllen soll. Die Empfehlung Tocquevilles hat in der katholischen Kirche erst mit beachtlicher Verspätung Resonanz gefunden, auch wenn er langfristig zur Liberalisierung des Katholizismus vor allem in den USA beigetragen haben dürfte. Die katholische Kirche hat erst mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit" des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965 das „Recht der Wahrheit" durch das „Freiheitsrecht der Person" ersetzt und sich damit implizit vom konfessionellen Staat verabschiedet. Bemerkenswert ist, dass die amerikanischen Bischöfe in dem theologischen Reflexionsprozess zur Begründung der Religionsfreiheit eine herausragende Rolle gespielt haben. Insofern haben Tocquevilles Überlegungen auf Umwegen doch noch Beachtung gefunden. Aber auch mit seiner Einschätzung, dass die Religion sich schadet, wenn sie der politischen Versuchung erliegt, sollte Tocqueville Recht behalten. Denn die Einsicht in die Notwendigkeit einer Trennung von Staat und Kirche ist nicht zuletzt durch die Erfahrungen mit den totalitären Regimes im vergangenen Jahrhundert herangereift, auch wenn beide christliche Konfessionen inzwischen Menschenrechte, Demokratie und Trennung von Staat und Kirche mit theologischen Rechtfertigungsstrategien sich offensiv angeeignet haben. Die Oberhäupter der katholischen Kirche haben in den letzten Jahren Stellungnahmen zum Verhältnis von Welt und Religion, Staat und Kirche abgegeben, die an die Worte Tocquevilles erinnern. So hat etwa Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vom 25. September 2011 festgestellt, die Kirche müsse immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von ihrer Verweltlichung zu lösen, um „ihrem eigentlichen Auftrag" zu genügen.

Während Rousseau und Tocqueville sich bemühten, das Christentum für die Aufklärung zu öffnen, geht es Habermas heute darum, den „Risiken einer entgleisenden Säkularisierung" mit Augenmaß zu begegnen, um die demokratischen Errungenschaften der Moderne durch eine Korrektur ihrer einseitigen Folgen retten zu können. Mit der späten Hinwendung zum Religionsthema reagiert Habermas nicht zuletzt auf die „religiös erhitzte Großwetterlage" in der Welt, in der der universale Geltungsanspruch der westlichen säkularen Moderne mannigfachen Anfechtungen ausgesetzt ist. Dabei geht es ihm wesentlich um „die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne" (Habermas 2005: 145). Die modernen Gesellschaften sollten, empfiehlt der Philosoph nun nachdrücklich, die Religion als eine „kontemporäre Gestalt des Geistes"

ernst nehmen und sich unvoreingenommen auf ein Gespräch mit ihr einlassen. Die religiösen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung könnten sich in der öffentlichen Debatte um die richtige Entscheidung in den heiklen Wertfragen, die das Selbstverständnis des Menschen und der Menschheit als Gattung betreffen, als unentbehrlich erweisen – vorausgesetzt, es gelinge, die religiösen Sinngehalte und Intuitionen durch eine kooperative Übersetzungsarbeit aus der dogmatischen Verkapselung freizusetzen. Denn als genuin religiöse Gehalte dürften sie lediglich in das informelle Engagement der Bürger in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit eingehen, nicht aber in die institutionalisierten Deliberations- und Entscheidungsprozesse des demokratischen Verfassungsstaates. Religiöse Gründe und Motive dürften die Schranke „institutioneller Deliberations- und Entscheidungsprozesse auf der Ebene der Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungsbehörden" nicht passieren, sofern sie zuvor in der öffentlichen Kommunikation im (zivil)gesellschaftlichen Raum nicht in eine säkulare, allen Menschen zugängliche Sprache „übersetzt" wurden. Sollten etwa Parlamentarier diese Schranke umgehen, so müsse, fordert Habermas, der amtierende Präsident religiöse Erklärungen aus dem Sitzungsprotokoll tilgen lassen, weil sie das Prinzip der weltanschaulich neutralen Ausübung politischer Herrschaft verletzten:

„Mögliche Wahrheitsgehalte religiöser Beiträge können nur dann wirksam in verbindliche Entscheidungen der Politik einfließen, wenn irgendjemand sie aufgreift und in eine allgemein zugängliche Argumentation übersetzt. Würde man die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen, könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die der Opposition ihren Willen aufzwingt. Im Verfassungsstaat ist es ein Legitimationsbedürfnis, *staatlich durchsetzbare* Politikentscheidungen in einer Sprache zu formulieren, die alle Bürger verstehen können. Die demokratische Mehrheitsherrschaft schlägt in religiöse Tyrannei um, wenn eine Mehrheit im Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesanwendung auf religiösen Argumenten beharrt und sich weigert, jene Art öffentlich zugänglicher Begründung zu liefern, welche die unterlegene Minderheit, sei sie nun säkular oder andersgläubig, im Lichte allgemein gültiger Standards beurteilen kann." (Habermas 2007b: 1445, kursiv im Original)

Doch wie plausibel sind diese zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat genannten Gründe? Können sie nur in Deutschland oder auch in anderen westlichen Demokratien Geltung beanspruchen? Und wie ist es um ihre Geltung und Bedeutung im außereuropäischen Erfahrungsraum bestellt?

Beginnen wir mit dem philosophisch-epistemischen Argument, das in den religionspolitischen Rechtfertigungsdiskursen der drei hier untersuchten Länder kaum eine Rolle gespielt hat, aber in den letzten Jahren von Philosophen wie Habermas stark

gemacht wird. Gegen die Annahme einer epistemischen Differenz zwischen religiösen und säkularen Gründen und Motiven könnte zunächst sprechen, dass Habermas in seiner Friedenspreisrede über „Glauben und Wissen" behauptet, die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen sei fließend und dass die Festlegung der umstrittenen Grenze deshalb als kooperative Aufgabe verstanden werden solle, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen (Habermas 2001a: 22). Habermas geht davon aus, dass die säkulare oder „natürliche" Vernunft sich religiöse Sinngehalte durch Übersetzung aneignen kann und umgekehrt auch religiöser Glaube sich schöpferisch auf die Vernunft einlassen kann, ohne sich preiszugeben, wenn auch vielleicht nicht ganz ohne Schaden davonzutragen. Doch ist er zugleich der Überzeugung, dass sich zwischen Religion und Vernunft in der Konfliktgeschichte Westeuropas gewissermaßen aus guten Gründen eine Kluft aufgetan hat, die nicht überwunden werden kann. In seiner Antwort auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. über das Verhältnis von Glaube und Vernunft kritisiert der Philosoph den Papst dafür, dass er implizit bestreitet, dass es „für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe gibt" (Habermas 2008a: 35). So sehr er die vom Papst angestrengte Suche nach der Vernünftigkeit des (vor allem katholischen) Glaubens begrüßt, so sehr kommt es ihm verdächtig vor, dass dieser sich gegen die Kraft der Argumente stemmt, an denen einst die Synthese aus griechischer Metaphysik und biblischem Glauben zerbrochen ist. Der Glaube behalte für das Wissen und die Vernunft letztlich etwas Opakes und Sperriges. Der Kern der religiösen Erfahrung bleibe dem diskursiven Denken „abgründig fremd", es könne diesen bestenfalls umkreisen, niemals aber durchdringen. An anderer Stelle ist von „unbegründeter Hoffnung" und „unbegriffenem Fremden" die Rede. Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen lasse sich nicht mehr kitten. Er wolle denn auch nicht einem „schwiemeligen Kompromiss" das Wort reden, betont der Philosoph, wenn er die nachmetaphysische Vernunft angesichts neuer politischer Herausforderungen (vor allem der Gefahr einer restlosen Selbstobjektivierung des Menschen durch den szientistischen Naturalismus und des Versiegens der Motivationsressourcen für moralisches Handeln) dazu einlade, der Religion mit mehr Respekt und Hörbereitschaft zu begegnen und sich zu ihr nicht mehr wie zu einem Fremden, ihr Äußeren zu verhalten. Womit begründet Habermas konkret die epistemische Differenz zwischen religiösen und säkularen Gründen? Neben dem Offenbarungscharakter der Religion und der Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft erwähnt Habermas als drittes Kriterium der Differenz die rituelle bzw. kultische Dimension religiöser Erfahrung. Abgesehen davon, dass nicht alle Religionen Offenbarungsreligionen sind und die rituelle Dimension und Verwurzelung nicht bei allen Religionen gleichermaßen stark ausgeprägt sein dürfte, bestehen zwischen der religiösen und säkularen „Erfahrungsebene" an vielen Stellen Anschlussmöglichkeiten; dort etwa, wo die religiösen Sinngehalte losgelöst von den autoritären Wahrheitsquellen auch gegenüber Nicht- oder Andersgläubigen Geltung beanspruchen und einleuchten

können wie im Fall der Theorien des Naturrechts oder von Prinzipien mittlerer Reichweite wie Solidarität oder Subsidiarität. Die Rede von der „Unzugänglichkeit" religiöser Wahrheitsansprüche misst dem „letzten Grund" einer Religion ein zu großes Gewicht bei und vergisst darüber, dass die religiösen Sinngehalte mit politischen Implikationen auf einer Ebene angesiedelt sind und sich in einer Reichweite befinden, die auch von Menschen mit anderen religiösen und weltanschaulichen Standpunkten erreicht werden können. Die Zweifel an der These einer unüberwindbaren epistemischen Kluft wiegen umso schwerer, als die säkularen Gründe keineswegs durchgehend und in höherem Maße als religiöse Gründe den Kriterien der Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit zu genügen vermögen. Zwar kann sich ein religiöser Mensch auf die „säkulare" Begründung etwa des Utilitarismus oder anderer ethischer Lehren einlassen, doch ist nicht recht einzusehen, worin die leichtere Zugänglichkeit der säkularen Lehren für Gläubige bestehen sollte; weder ihre Prämissen noch ihre Folgerungen verstehen sich von selbst und sind jedenfalls im Ergebnis nicht weniger umstritten als diejenigen religiöser Überzeugungen. Die Erwartung, dass alle Menschen sich auf dem „neutralen" Boden der säkularen Vernunft verständigen und die politische Herrschaft auf der Grundlage geteilter normativer Prämissen gerechtfertigt werden könnte, geht an den Möglichkeiten weltanschaulich-religiös zutiefst zerklüfteter Gesellschaften vorbei; dies gilt auch dann, wenn die von Habermas und anderen liberalen Denkern wie John Rawls zur Legitimität politischer Herrschaft verlangte und unterstellte Zustimmung keine faktische, sondern nur eine hypothetische ist, weil es schlicht keinen Standpunkt gibt, von dem aus alle Menschen darin übereinstimmen könnten, wie sie zusammenleben sollten oder wann eine politische Ordnung in ihren Augen „gerecht" ist. Dies zeigt sich nicht zuletzt im sensiblen moralischen Bereich, etwa im Streit über die Legalisierung von Abtreibung und Sterbehilfe oder Fragen der Reproduktionsmedizin, des Tierschutzes und Klimawandels, in dem die Argumentationslage so unübersichtlich ist, dass – wie Habermas selbst zu bedenken gibt – „keineswegs von vornherein ausgemacht ist, welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen" berufen wird (Habermas 2007b: 1444). Die von Habermas behauptete epistemische Kluft zwischen Glauben und Vernunft, Religion und säkularer Politik lässt sich denn auch wohl nur verstehen vor dem Hintergrund der europäischen religionspolitischen Konfliktgeschichte; die „Machtergreifung" der säkularen Vernunft erfolgte mithilfe der modernen Wissenschaften und der Philosophie als Antwort auf die Bellizität des Christentums in der frühen Neuzeit. Und daraus erwuchs später im Zeitalter der Aufklärung der allgemeine Vorwurf der „Irrationalität" an die Religion, der heute vor allem durch die Gewalt islamistischer Dschihadisten erneut bestätigt zu werden scheint.

Damit haben wir bereits das pragmatische Friedensargument berührt, wonach die Trennung von Religion und Politik die Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege im Europa der frühen Neuzeit gewesen sei. Die Forderung nach einer Trennung ist die Lehre aus der Erfahrung, dass die politischen „Erträge" und Implikati-

onen von Religionen wie Hoffnung, Erlösung, Motivation, Sinn, Selbstdisziplin, Entschlossenheit, Handlungsmächtigkeit etc. nicht ohne die gefährliche Einteilung der Menschen in Freunde und Feinde, Gläubige und Abtrünnige zu haben sind. Von dieser Warte aus betrachtet ist die Trennung letztlich eine elementare Vermeidungsstrategie von potentiell tödlichem Hader und Zwist und zugleich Ermöglichungsbedingung eines einigermaßen geordneten, friedlichen und „gewöhnlichen" Zusammenlebens von Menschen; sie soll allen „Versuchungen der Ewigkeit" und „Endlösungen" einen Riegel vorschieben und die Offenheit des demokratischen Prozesses und die zeitliche Vorläufigkeit seiner Lösungen gewährleisten. Diese pragmatische Begründung der liberalen Trennung von Religion und Politik dürfte heute sowohl im westlichen Erfahrungsraum als auch außerhalb dessen am verbreitetsten und wirksamsten sein, obwohl sie voraussetzungsreich und prekär ist. Denn sowohl die schiere Notwendigkeit als auch der Erfolg der politischen Strategie, Konflikte durch Ausklammerung religiös höchst umstrittener Fragen und Materien zu verhindern, hängt von historisch kontingenten Bedingungen ab. Die Plausibilität des pragmatischen Friedensarguments ist letztlich von einer empirischen Bestandsaufnahme des religionspolitischen Konfliktpotentials abhängig. Deshalb führt kein Weg daran vorbei, die Gegebenheiten und Verhältnisse der Gesellschaften im Einzelnen ins Auge zu fassen. Wenn dem so ist, dass die Säkularisierung des Staates ursprünglich eine Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege in Europa gewesen ist und die Kirchen aber längst ihre politischen Herrschaftsansprüche fallen gelassen und die Religionsfreiheit von ihrer Gotteswarte aus begründet haben, stellt sich die Frage, warum die Trennung von Religion und Politik in den heute weitgehend religiös befriedeten Gesellschaften etwa Europas als „Standardlösung" zur Anwendung kommen sollte. Ist es denn nicht eine weltfremde Dramatisierung in den Gesellschaften Europas, in denen die religiösen Bindungskräfte beträchtlich nachgelassen und sich damit auch die Konfliktpotentiale verringert haben, die Notwendigkeit der Trennung von Religion und Staat pauschal mit dem Argument zu begründen, dass staatliches Engagement im religiösen Bereich den inneren Frieden gefährde? Hinzu kommt, dass die Religionen neben den Konflikt- und Gewaltpotentialen beträchtliche Friedenspotentiale enthalten; sie verfügen in ihrem „Sinnhaushalt" über verschiedene Gedankenfiguren und Visionen von Vergebung und Versöhnung, Reue und Buße, die die Grenzen des säkularen Erwartungshorizontes sprengen. Religiöse Akteure haben in mannigfachen politischen Gewaltkonflikten zum Frieden signifikant beigetragen. Bemerkenswert ist, dass die Glaubwürdigkeit und das damit einhergehende Vertrauen der Konfliktparteien in die religiösen Akteure für den Vermittlungserfolg von herausragender Bedeutung sind. So paradox es auch sein mag: Die politische Mobilisierung der religiösen Friedenspotentiale könnte – langfristig betrachtet – eines der wirksamsten „Heilmittel" gegen die religiös legitimierte Gewalt von „fundamentalistischen" Gruppierungen sein. Deshalb hätte auch der demokratische Staat ein berechtigtes Interesse daran, die Friedensressourcen der Reli-

gionen auf Kosten ihres Gewaltpotentials zu entfalten; er müsste sich auf dem religiösen Feld engagieren, um ein Stück Deutungsmacht über religiöse Wahrheit zu erlangen, so dass die Trennung von Religion und Politik in diesem Fall keine Bedingung der Möglichkeit des politischen Friedens wäre. Schließlich sollte bedacht werden, dass die Befriedungsstrategie der Politik durch Umgehung bzw. Ausklammerung weltanschaulich-religiöser Streitfragen mit hoher Sprengkraft für das Gemeinwesen sich unter Umständen als kontraproduktiv erweisen kann, weil der Staat dadurch *nolens volens* eine bestimmte Lösung oder Nichtlösung begünstigt und selber im Streit zur Partei wird. Gleichwohl ist die Alternative „Konfliktvermeidung durch Privatisierung" oder „parteiische Entscheidungen zugunsten einer Seite" in weltanschaulich-religiös umstrittenen Bereichen in einem demokratischen Gemeinwesen nicht zwingend. Denn dazwischen gibt es oft die Möglichkeit, dass der Gesetzgeber dem Bürger so viele Lösungen von weltanschaulich-religiös umstrittenen Problemen zur Auswahl stellt, wie es relevante Auffassungen im Schoße der Gesellschaft gibt, so dass die Bürger im Idealfall selber entscheiden können, welches Lösungsangebot sie für sich in Anspruch nehmen möchten. Solche pluralistischen Lösungen sind nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern inzwischen in den meisten Demokratien (etwa im Schulwesen oder bei Personenstandsangelegenheiten) gang und gäbe. Diese pluralistischen Lösungen sind im Übrigen eine beachtenswerte Option, den demokratischen Anspruch aller Bürger auf gleiche Freiheit einzulösen. Damit ist bereits die Frage nach der Plausibilität des Arguments berührt, das die Trennung von Religion und Politik durch Menschenrechte begründet.

Die weit verbreitete Gleichung von Menschenrechten, vor allem der gleichen Religionsfreiheit und der Säkularität, geht nicht restlos auf. Der säkulare Staat kann die Religionsfreiheit nur rechtlich gewährleisten, wenn er positiv bestimmt, was Religion sein soll und dadurch die Begrenzung seiner Befugnis auf „weltliche Angelegenheiten" notwendig überschreitet; die Religion stellt die „negativ identitätsstiftende Bezugskategorie des säkularen Staates" dar, die der Staat paradoxerweise durch Charakterisierung bestimmter Praktiken, Anschauungen und Sprachspiele als „religiös" mitkonstituiert (Reuter 2007: 182). Dies gilt umso mehr, wenn der Staat den Religionen „lukrative Angebote" wie den privilegierten Körperschaftsstatus, steuerliche Vergünstigungen, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Mitwirkungsrechte in staatlichen Rundfunkanstalten und Dispense vom allgemeinen Recht macht. Doch ist die religionspolitische Gleichung nicht nur als eine beschreibende, sondern auch als eine normative Aussage nicht haltbar. Denn es mag zwar Gesellschaften geben, in denen die gläubigen Bürger und Gruppen ihre religiösen Überzeugungen aus der Regelung des menschlichen Zusammenlebens heraushalten wollen, weil sie die hiesige Welt als zutiefst korrupt einstufen und jegliche Vermengung ihrer religiösen Botschaft mit dessen Niederungen als eine Verunreinigung betrachten – wie dies etwa tendenziell bei den spiritualistischen Puritanern in neuenglischen Staaten wie Roger Williams oder William Penn der Fall war. In diesem –

historisch eher seltenen – Fall käme die Verwirklichung der Religionsfreiheit mit der Weltlichkeit des Staates tatsächlich zur Deckung. Von den modernen, weltanschaulich-religiös zutiefst zerklüfteten Gesellschaften lässt sich dies aber keinesfalls von vornherein behaupten; selbst in solchen, in denen religiöse Gemeinschaften vorherrschen, die den „Schwerpunkt" ihres Erwartungshorizontes auf das Jenseits bzw. in eine transzendente Seinsordnung verlagern, werden immer auch potentiell politische Erwartungen an das „weltliche Regiment" adressiert. Daher ist die in der Gleichung von Religionsfreiheit und Säkularität enthaltene Behauptung bei Licht besehen eine vereinnahmende Vorab-Klärung dessen, was im Grunde nur durch die betroffenen Bürger eines demokratischen Gemeinwesens entschieden werden kann. Allein ihnen kommt die Entscheidung zu, ob und wie viel „Weltlichkeit" des Staates im Einzelnen aus der Verwirklichung ihrer gleichen (Religions-)Freiheit resultieren soll. Die elementare Voraussetzung dafür ist natürlich, dass sie auf Gewalt verzichten und die Grundrechte anderer Bürger nicht antasten. Die Freiheit und Gleichheit der Menschen wurde zwar in der Geschichte bisweilen auch mit genuin religiösen Argumenten begründet und gefordert; doch legt eine nüchterne Betrachtung alles in allem eher den Schluss nahe, dass Freiheit und Gleichheit der Menschen in einem gewissen Spannungsverhältnis zum religiösen Wahrheits- und Erlösungsanspruch stehen, zumal religiöse Gemeinschaften und Institutionen der Versuchung nicht widerstehen können, ihren religiösen Wahrheitsanspruch meist auf Kosten anderer in politische Macht und Anerkennung umzumünzen. Es scheint, als impliziere die Freiheitsbegründung aus religiösem Impetus immer einen gewissen Rest-Vorbehalt, gerade weil die Gläubigen zu wissen meinen, was Gott auf keinen Fall wollen und gefallen könne. Es fällt eben den sich im Besitz der Wahrheit wissenden Gläubigen ungemein schwer, vom Menschen zu lassen und ihn konsequent Gott anheimzugeben, weil sie nur schweren Herzens darin einwilligen, dass der Mensch sein eigener „Herr" sein soll, gilt er doch in letzter Instanz als „Eigentum" Gottes. Genau an dieser Stelle tut sich eine Einbruchstelle im Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf, in die der Gläubige jederzeit (ver)urteilend vordringen kann – mit ambivalenten Folgen für die Freiheit des Menschen.

Das lateinische Christentum hat im Zuge einer langen und schmerzvollen Geschichte gelernt, die Demokratie und Trennung von Religion und Politik als Errungenschaften wertzuschätzen. In Frankreich wurde die Trennung von Staat und Kirche in einer polemischen Frontstellung gegen die katholische Kirche (und mit der Unterstützung der protestantischen und jüdischen Gemeinde) durchgesetzt. In den Vereinigten Staaten hingegen war die Trennung von Staat und Kirche ursprünglich auch eine Forderung der dissidenten protestantischen Sekten, der sich später die Katholiken, Juden und andere anschlossen. Noch vor der revolutionären Gründung gab es ja neuenglische Kolonien wie Rhode Island oder Pennsylvania, die eine Trennung von Staat und Kirche mit der in der Bibel angelegten Unterscheidung und Denkfigur von zwei Welten, zwei Reichen, zwei Regimenten oder zwei Schwertern

forderten und begründeten. Insofern kann dem religionspolitischen Differenzierungspotential des Christentums nicht von vornherein jegliche historische Wirkmächtigkeit abgesprochen werden. Dass aber von dem religiösen Sinnpotential kein geradliniger Weg in die Geschichte führt, weil es nicht auf eine politische Wahrheit zugeschnitten ist, sondern in sich mehrere, teils einander widersprechende Stimmen und Tendenzen enthält, denen erst in der Berührung mit den Herausforderungen einer bestimmten Zeit und Gesellschaft Leben eingehaucht wurde, zeigt wiederum das Beispiel Deutschlands. Hier haben beide Kirchen sich erst nach der nationalsozialistischen Katastrophe mit der Demokratie und der (ausgesprochen kooperativen) Trennung von Staat und Kirche anfreunden können.

Wenn die Trennung von Religion und Politik Ausdruck und Ergebnis der westeuropäisch-nordamerikanischen Geschichte ist, in die das Christentum und die Kirche als Heilsanstalt zutiefst und mannigfach verwickelt waren, stellt sich die Frage, wie es in den Gesellschaften und Staaten aus dem nicht westlichen, (latein)christlich geprägten Erfahrungsraum um die Trennung von Religion und Politik bestellt ist. Können die Staaten und Gesellschaften im politischen Erfahrungsraum des orthodoxen Christentums, des Islam, des Judentums sowie des Hinduismus und Buddhismus eine institutionell relativ verfestigte Ausdifferenzierung von Religion und Politik realisieren oder aber brauchen sie eine solche gar nicht, weil sie weder die wahrheitsideellen „inneren Spannungen" noch die äußeren politischen Herausforderungen zu gewärtigen und zu bewältigen haben, die in Westeuropa und in Nordamerika vom lateinischen Christentum ausgegangen sind? Obwohl diese Frage im Grunde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengt, haben wir sie am Beispiel der jüdischen Religion in Israel und des Islam in der Türkei in der gebotenen Kürze erörtert.

Der Jahwe-Gott hatte die Israeliten durch die Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt und von ihnen als Volk Besitz ergriffen. Die Freiheit ist ein Geschenk Gottes, die mosaischen Gesetze sind der Verfügungsmacht des Volkes radikal entzogen und das Gerechte für die Propheten ist keine Verhandlungsmasse zwischen den Menschen, sondern wird im exklusiven Bund Gottes mit dem Volk Israel begründet. Als „politisches" Gemeinwesen fand Israel seine Mitte und Identität in Gottes fürsorglichem Willen und in seiner erlösenden Gerechtigkeit. Eben dies wurde ursprünglich mit dem Begriff „Theokratie" bezeichnet, der vom hellenistischen Juden Flavius Josephus um 94 nach Christus analog zu Wörtern wie Demokratie und Aristokratie gebildet wurde; er charakterisierte damit die Staatsverfassung der (nachexilischen) jüdischen Gemeinschaft, um den Unterschied zum griechischen Verfassungs- und Ordnungsdenken pointiert zu markieren. Die Legitimität der „politischen" Ordnung im alten Israel blieb denn auch stets ein heikles Unternehmen im Schatten Gottes; sie stand vom Beginn der Volkwerdung an in einer unaufhebbaren Spannung zwischen der

Fülle der offenbarten Wahrheit und den Notwendigkeiten der irdischen Existenz als Volk, die im Grunde bis heute die politische Geschichte Israels wie ein roter Faden durchzieht.

Die Zerstreuung der Juden im Exil bewirkte – begünstigt durch ihre prekäre machtpolitische Minderheitenposition und die Teilhabe an der Erfahrung der Aufklärung in Europa – eine gewisse Universalisierung und Öffnung des Judentums. Die jüdischen Gemeinden haben jahrhundertelang als Minderheiten im „Exil" unter „fremder" Herrschaft gelebt und aus dem religiösen Recht den Geltungsvorrang der jeweiligen Landesgesetze zu begründen gelernt. In der „Diaspora" konnten sie nach dem Grundsatz verfahren, „Jude bei sich und Mensch in der Welt" bzw. das Gesetz der Herrschaft oder des jeweiligen Landes sei Gesetz. Sie lebten und bewegten sich notgedrungen in zwei Zeit- und Rechtssphären, was nicht selten mit Spannungen einherging. Doch von dem Augenblick an, da 1948 ein jüdischer Staat ins Leben gerufen wurde, bestanden diese Anpassungszwänge nicht mehr. Eine andere politische Antwort auf die Frage, wie man als Jude zusammen leben sollte, schien möglich. Nun konnte der religiöse Grundsatz, dass das Gesetz des jeweiligen Landes Gesetz sei, im Sinne eines berechtigten Geltungsvorranges der jüdischen Religionsgesetze ausgelegt werden.

Nach einer Jahrtausende währenden Geschichte der Zerstreuung und der Verfolgung des jüdischen Volkes, die im „Holocaust" ihren tragischen Gipfel erreicht haben dürfte, entstand – nicht zuletzt als unmittelbare Folge dieser Geschichte – um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts ein moderner jüdischer Staat im Nahen Osten. Dabei galt Israel in seinem Selbstverständnis von Beginn an als ein jüdischer Nationalstaat, wobei das Jüdische nicht losgelöst vom besonderen religiösen Schicksal des jüdischen Volkes verstanden wurde. Mochte auch der Zionismus als eine säkulare nationale Bewegung dem Staat Israel als politische Gründungsideologie dienen: an der hebräischen Bibel als ursprüngliches „Gründungsdokument" und politisches Identitätsnarrativ des jüdischen Volkes führte schlicht kein Weg vorbei. Tatsächlich sollte aber das neue politische Gemeinwesen im Gegensatz zum alten Israel keine Theokratie sein, sondern ein demokratischer Verfassungsstaat nach dem westlichen Vorbild. Damit ist im Grunde auch schon das Besondere und Schwierige am politischen Experiment Israels beim Namen genannt, nämlich, dass es jüdisch und demokratisch zugleich sein will. Die Einsammlung der zerstreuten Juden bzw. die politische „Konzentration" des Judentums in Israel stellt tendenziell die im europäischen Exil hart erkämpften Errungenschaften der Aufklärung in Frage; die Universalisierung und Öffnung der jüdischen Religion wird zugunsten einer partikularistischen, letztlich religiös begründeten Stammeszugehörigkeit angefochten, die die besondere Gunst Gottes auf ihrer Seite wähnt. Die „Heimkehr" der Juden begünstigte tendenziell eine – um es mit einer von Dan Diner auf den Islam angewandten Metapher zu sagen – „sakrale Versiegelung" der politischen Herrschaft. Verstärkt wurde dies in Israel sowohl durch die Übernahme der biblischen Sprache

Hebräisch als auch durch die „Aneignung“ von Territorien – angefangen mit der umkämpften „heiligen Stadt“ Jerusalem –, die von den orthodoxen Juden als das vom Gott Jahwe dem jüdischen Volk verheißene Land betrachtet werden. In diesem Zusammenhang darf freilich der Dauerkonflikt mit den Palästinensern und den muslimisch-arabischen Ländern nicht unerwähnt bleiben, weil er beide Seiten durch eine Dialektik der Extreme immer wieder auf ihre religiöse „Identität“ zurückwirft. Der Konflikt fördert im Überbietungseifer die heilsgeschichtliche Aufladung der Politik; die historische Erfahrung der existenziellen Bedrohung und permanenten Belagerung gibt vor allem den orthodoxen und radikalen Kräften unter ihnen immer wieder Auftrieb. Der jüdischen und der islamischen Religion dürfte es vergleichsweise ohnehin schwerer fallen, den politischen Bereich „freizugeben“, weil sie als Gesetzesreligionen relativ elaborierte Vorstellungen davon mitbringen, wie Mensch und Gesellschaft leben sollten. Sobald sie aber über „heillose“ Verstrickungen mit dem Weltlichen auf engstem sakral durchwirkten Raume aneinander geraten, können sie sich in ihrem Hang nach religionspolitischer „Gleichschaltung“ nur noch bestätigen und überbieten. Dabei sinkt die Möglichkeit demokratischer Kompromisse in dem Maße, in dem das Konfliktgeschehen nicht mehr in politischen Kategorien, sondern in einem heilsgeschichtlichen Erwartungshorizont gedeutet wird. Dass dies für die Demokratie ein handfestes Problem darstellt, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die orthodoxen politischen Parteien in der Knesset das Recht jeder israelischen Regierung, auch einer, die über eine Mehrheit verfügt, grundsätzlich bestreiten, Teile des eroberten „Heiligen Landes“ im Rahmen eines politischen Friedensabkommens an Palästinenser abzutreten. Eine stärkere Säkularisierung der Politik scheint zwar unumgänglich, um bestehende Konflikte friedlich lösen zu können, aber die Voraussetzungen dafür sind in Israel nicht gerade günstig, auch wenn es eine beachtliche liberale Strömung des Judentums sowohl innerhalb als auch außerhalb des Landes gibt, die die Einhaltung der Menschenrechte und anderer demokratischer Mindeststandards einklagt. Von den vier Rechtfertigungsgründen der Trennung von Religion und Politik, denen wir in der vorliegenden Arbeit auf Schritt und Tritt begegnet sind und die ihre Plausibilität kumulativen religionspolitischen Lernprozessen in Europa verdanken, sind vor allem zwei im Judentum und in Israel wirksam, auch wenn sie bisher noch keine politische Durchschlagskraft entfaltet haben: nämlich das pragmatische Friedens- und das normativ-menschenrechtliche Argument; das philosophisch-epistemische Argument hingegen spielt so gut wie keine Rolle und das theologische Argument schließlich hat einen ausgesprochen schwierigen Stand.

Eine ähnliche Konstellation lässt sich tendenziell auch im islamischen Erfahrungsraum feststellen, auch wenn allgemeine Aussagen und Zuschreibungen zum Verhältnis von Politik und Islam kaum möglich sind. Nicht nur die dogmatischen Unterschiede zwischen dem sunnitischen Islam und dem Schiitentum, den verschiedenen Rechtsschulen und der Mystik müssten im Auge behalten, sondern auch

die mannigfaltigen Gestalten und Kontexte politischer Herrschaftspraxis stärker ins Blickfeld gerückt werden. Gleichwohl sollte der Hinweis auf die Kontingenz der europäischen Geschichte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die genannten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik auch in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften am Werke sind, wenn auch natürlich in unterschiedlicher Dosierung. Die pragmatische Sorge um Ordnung und Frieden geht angesichts des gewaltbereiten Islamismus auch in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften um. Der islamistische Dschihadismus erinnert die Europäer heute an ihre eigene Geschichte konfessioneller Gewalt und legitimiert auf Umwegen das Trennungsregime. Auch in den islamischen Gesellschaften kann aus dieser „unheilvollen" Situation heraus die Forderung, Gottes Botschaft von den Interessen und Niederungen der hiesigen Welt fernzuhalten, nachdrücklicher als bisher erhoben werden. Nader Hashemi geht in seiner Auseinandersetzung mit den religionspolitischen Lernprozessen in Europa davon aus, dass „(t)he clear lesson from European history is that a religious reformation of ideas about government *preceded* the movement toward secularization and democratization", während es in der islamischen Welt gerade umgekehrt sei (Hashemi 2009: 149, Herv. i.O.). Doch auch in den westeuropäischen Staaten ist der Weg zu Demokratie und Säkularität nicht immer durch eine entsprechende reformatorische „Aufbereitung" religiöser Ideen geebnet worden. Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland haben sich die christlichen Kirchen erst eines anderen besonnen, als Demokratie und die Trennung von Staat und Kirche vollendete Tatsachen waren. Lukas Wick bemerkt in seiner Auseinandersetzung mit der theologischen „Verarbeitung" der demokratischen Errungenschaften seitens der Ulema im näheren und weiteren Umkreis der berühmten Azhar Universität in Kairo, sozialer Wandel, das Ringen mit dem Staat und den Salafisten seien für das Denken der Theologen „mindestens so prägend" wie spezifisch religiöse Überlegungen (Wick 2009: 171). Die normative Kraft des Faktischen könne unter Umständen auch die islamische Theologie zu einem Wandel beflügeln, einmal abgesehen davon, dass die meisten Muslime sich im Alltag kaum an theologischen Vorgaben orientierten (ebd.: 180). Das Beispiel der Türkei scheint diese Einschätzung – bei aller Unübersichtlichkeit im Einzelnen – zu bestätigen, gibt es dort doch theologische Ansätze, die die Trennung von Religion und Politik durch den Islam begründen; erwähnt sei hier lediglich die sogenannte Ankaraner Schule, die sich einer modernistischen Koranexegese befleißigt (Körner 2006). Der Blick auf die Türkei zeigt im Übrigen auch, dass die heute in Europa sehr verbreitete Einschätzung, der Islam kenne keine Trennung von Religion und Politik, nicht zutrifft. Es gab im Osmanischen Reich neben der religiösen auch funktionale Rechtfertigungsansätze politischer Herrschaft, die sich an den weltlichen Belangen und Erfordernissen des Staates orientierten; und später wurden diese Ansätze durch Atatürk unter dem Einfluss des französischen Laizismus in der republikanischen Türkei radikalisiert. Nicht weniger brisant und relevant ist ferner die menschenrechtliche Forderung

nach Freiheit und Gleichheit in der Türkei und in den anderen mehrheitlich muslimischen Gesellschaften. Der Islam steht wie seinerzeit das Christentum vor der epochalen Herausforderung einer Begründung der Menschenrechte von der religiösen Warte aus, wobei der allgemeinen Gewissens- und Religionsfreiheit auch hier eine Schlüsselbedeutung zukommen dürfte. So zweifelhaft es auch sein mag, mit manchen Kritikern von der islamischen Welt mehr oder weniger zu fordern, die europäische Geschichte von der Antike über die Renaissance bis zur Aufklärung im Galopptempo nachzuholen, um sich von der „theozentrischen Weltsicht" zu befreien und ein weltliches, von der Wissenschaft gestütztes „Könnensbewusstsein" wie in Europa zu entwickeln: an der Notwendigkeit einer freiheitsgerechten Vermittlung zwischen individueller Autonomie und religiöser Heteronomie jedenfalls führt kein Weg vorbei. Der ägyptische Philosoph Fuad Zakaria bündelte diese Sorgen und Motive Anfang der 1990er zu einer Warnung vor jeglicher Vermengung von Religion und Politik, dabei auch aus dem eigenen Erleben schöpfend:

> „Religiöse Ideale werden durch die Politik vergiftet und korrumpiert, umgekehrt ist die Religion nicht in der Lage, eine Welt zu ordnen, die überwiegend von säkularen Mechanismen gesteuert wird. Die Erfahrung zeigt, dass Freiheit und Demokratie unter einer säkularen Demokratie besser gedeihen als unter einer religiösen. Eine religiöse Regierung begünstigt – offen oder indirekt – die Verfolgung der Minderheit durch eine Mehrheit, und sie macht den Herrschern leicht, das Sakrale zur Rechtfertigung ihres Tuns zu missbrauchen, eigene Fehler mit dem Argument vermeintlicher Unfehlbarkeit zu kaschieren. Sobald die Politik absolute Wahrheiten zu ihrer Grundlage macht, werden elementare Menschenrechte, an erster Stelle die Glaubensfreiheit und die Freiheit des Denkens, suspendiert, wenn nicht gar liquidiert" (Zakaria 1992: 242)

Ägypten, die Türkei und andere Staaten aus dem islamischen Erfahrungsraum täten gut daran, diese Warnung ernst zu nehmen, solange der Beweis noch nicht erbracht ist, dass auch eine islamische Demokratie Frieden, Freiheit und Gleichheit verbürgen kann. Damit möchte ich freilich keineswegs nahelegen, dass die Alternative entweder eine strikt säkulare oder aber eine theologisch-islamische Demokratiekonzeption sei. Im Gegenteil: Die größten Freiheitsräume und Erfolgschancen könnten gerade dort liegen, wo es im Rahmen demokratischer Aushandlungsprozesse versucht wird, eine Vermittlung zwischen diesen radikalen Positionen zu realisieren, wie das jetzt in der Türkei zumindest ansatzweise geschieht. Im Zuge des sogenannten arabischen Frühlings haben Muslime gewissermaßen ihre politische Subjektqualität „entdeckt" und das von europäischen Kritikern vielfach eingeklagte „Könnensbewusstsein" bewiesen; jetzt ist es an ihnen, sich nicht erneut zum Objekt der Politik degradieren zu lassen, sei es auch im Namen Gottes.

Charles Taylor hat unlängst vor einer „Fetischisierung überkommener säkularer Ordnungen“ gewarnt, weil sie jegliche offene und konstruktive Diskussion über die Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie im Keim ersticke (Taylor 2012: 65). Tatsächlich dürfte die gebetsmühlenartige Beschwörung religionspolitischer Zauberformeln wie der „Trennwand“ in den USA oder der Laïcité in Frankreich nicht weiterführen, wenn wir die dahinterliegenden vielschichtigen Lernprozesse nicht vergegenwärtigen. Die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und Legitimität der Trennung von Religion und Politik sollte gezeigt haben, dass die zugunsten der Trennung genannten Sorgen und Gründe durchaus berechtigt und plausibel sind, hierüber aber nicht unabhängig von den Erfahrungen und Gegebenheiten einer konkreten Gesellschaft und Situation vorab entschieden werden kann. Es gilt, die Vielfalt der politischen Normen und Ziele aus dem Schatten der religionspolitischen Zauberformeln zu befreien und wieder stärker ins Blickfeld zu rücken. Die demokratischen Rechtfertigungsgründe sollten jedenfalls nicht hinter dem Schleier der metaphorischen Rede von der Trennung zwischen Religion und Politik verschwinden. Dahinter müssen die einzelnen politischen Normen und Güter wie Freiheit und Gleichheit, Frieden und Stabilität und die zwischen ihnen potentiell bestehenden Spannungen wieder sichtbar gemacht und ernstgenommen werden. Dabei lässt sich das Problem der Abwägung nicht abstrakt lösen, auch wenn die Notwendigkeit des irdischen Friedens und das Recht aller Bürger auf gleiche Freiheit eine gewisse Priorität beanspruchen können. Die metaphorische Rede von einer Trennung zwischen Religion und Politik schaffe mehr Probleme herbei als sie löse, kritisieren manche, weil sie von den religionspolitischen Problemen der Demokratie abstrahiere und ablenke; ginge es nach ihnen, sollte sie deshalb aus dem Vokabular der politischen Theorie gestrichen werden. So weit wollen und brauchen wir nicht zu gehen, da die Formulierung einer langen und schmerzvollen Geschichte abgerungen ist und sich als Chiffre für die Lösung des religionspolitischen Problems in das kollektive Gedächtnis großer Teile der Menschheit eingegraben hat. Gleichwohl sollte das Prinzip der Trennung weder die einzelnen Bürger noch die gewählten politischen Entscheidungsträger in der Demokratie von der Rechenschaftspflicht dispensieren, wenn es um Gemeinwohl und Seelenheil geht.

E. Literaturverzeichnis

‘Abd-ar-Râziq, Alî (2010): Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, in: Ebert, H.-G./Hefny, A. (Hg.): Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alî Abd ar-Râziq, Frankfurt am Main: Lang.

Adam, Armin (2001): Säkularisierung? Anmerkungen zu einer deutschen Debatte, in: Hildebrandt, M./Brocker, M./Behr, H. (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften, S. 139-149.

Adenauer, Konrad (1999): Freiheitliche Demokratie auf christlicher Grundlage, in: Recker, M.- L. (Hg.): Politische Reden 1945-1990, S. 68-106.

Adorno, Theodor W. (1977): Vernunft und Offenbarung, in: Ders.: Kulturkritik und Gesellschaft, Bd. II, S. 608-616.

Agulhon, Maurice (1990): La République. L’élan fondateur et la grande blessure (1880-1932), Paris: Hachette.

Althoff, Gerd (2012): Libertas ecclesiae oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit?, in: Gabriel, K./Gärtner, C./Pollack, D. (Hg.): Umstrittene Säkularisierung, S. 78-100.

Amir-Moazami, Shirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: Transcript.

Anderson, John (2006): Does God Matter, and If So Whose God?, Religion and Democratization, in: Ders. (Hg.), 2006: Religion, Democracy and Democratization, S. 192-217.

An-Naim, Abdullahi Ahmed (2008): Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Sharia, Cambridge: Harvard University Press.

Antoine, Agnès (2003): L’impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyennité et la religion, Paris: Fayard.

d’Arcais, Paolo Flores (2007): Elf Thesen zu Habermas, in: Zeit, Nr. 48.

Arendt, Hannah (2000): Über die Revolution, München: Piper.

Arendt, Hannah (2012): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München: Piper.

Ariens, Michael S./Destro, Robert A. (1996): Religious Liberty in a Pluralistic Society, Durham: Carolina Academic Press.

Arkin, Marc M. (1995): „The Intractable Principle:“ David Hume, James Madison, Religion, and the Tenth Federalist, in: The American Journal of Legal History, Bd. 39, S. 148-176.

Aron, Raymond (1996): L’avenir des religions séculières, in: Ders.: Une histoire du XXe siècle, Anthologie, S. 153-173.

Asad, Talal (2003): Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, California: Stanford University Press.

Asal, Sonja (2007): Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie, Dresden: Thelem.

Assmann, Jan (2002): Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Frankfurt am Main: Fischer.

Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München: Hanser.

Assmann, Jan (2006): Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien: Picus Verlag.

Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas (1997): Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, Lanham.

Augustinus, Aurelius (1997): Vom Gottesstaat (De civitate dei), Zwei Bände, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Baczko, Bronislaw (1988): Lumières, in: Furet, F./Ozouf, M. (Hg.): Dictionnaire critique de la Révolution française, S. 776-785.

Bader, Veit (2007): Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity, Amsterdam University Press.

Badie, Bertrand (1997): Les deux États. Pouvoir et Société en Occident et en terre d’Islam, Paris: Fayard.

Bailyn, Bernard (1967): The Ideological Origins of the American Revolution, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Barthélemy, Martine/Michelat Guy (2007): Dimensions de la laicité dans la France d’aujourd’hui, in: Revue française de science politique, Bd. 57, Nr. 5, S. 649-698.

Baubérot, Jean (1997): La morale laïque contre l’ordre moral, Paris: Seuil.

Baubérot, Jean (2004): Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison, Paris: Seuil.

Baubérot, Jean (2006): L’intégrisme républicain contre la laïcité, Paris: Editions de l’Aube.

Baudouin, Jean/Portier, Philippe (Hg.) (2001): La laïcité, une valeur d’aujourd’hui?, Contestations et renégociations du modèle français, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Bayle, Pierre (1975): Verschiedene einem Doktor der Sorbonne mitgeteilte Gedanken über den Kometen, der im Monat Dezember 1680 erschienen ist, Leipzig: Reclam.

Bayle, Pierre (2003): Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl, Meiner: Hamburg.

Beiner, Ronald (2011): Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah, Robert N. (1966): Civil Religion in America, in: Deadalus, Bd. 96, Heft 1, S. 1-21.

Bellah, Robert (2002): Epilogue: Meaning and Modernity, America and the World, in: Madsen, R. (Hg. u.a.): Meaning and Modernity, Religion, Polity and Self, S. 255-276.

Benbassa, Esther (2004): „La loi de ton pays est la loi“, in: L'Histoire (Numero spécial: Dieu et la politique), Nr. 289, S. 52-53.

Bencheikh, Soheib (1998): Marianne et le Prophète. L'islam dans la France laïque, Paris: Grasset.

Benedikt XVI. (2006): Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg: Herder.

Benedikt XVI. (2012): Die „Freiburger Rede“. Ansprache von Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Ebacher, J. (Hg.): Die Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, S. 11-17.

Bensimon, Doris (1991): Les Juifs, leur émancipation, in: Baubérot, J. (Hg.) Pluralisme et minorités religieuses, S. 7-13.

Berger, Peter L. (1967): The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, New York: Anchor Books.

Berger, Peter L. (Hg.) (1999): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington: Ethics and Public Policy Center.

Berkes, Niyazi (1963): Religious and Secular Institutions in Comparative Perspective, in: Archives de Sociologie des Religions, Nr. 16, S. 65-72.

Berkes, Niyazi, (1964): The Development of Secularism in Turkey, Montreal: McGill University Press.

Berman, Harold J. (1991): Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bernard, Anna (2003): Die Revokation des Edikts von Nantes und die Protestanten in Südostfrankreich 1685-1730, Oldenbourg: Wissenschaftsverlag.

Besier, Gerhard (2000): Die Rolle der Kirchen im Gründungsprozeß der Bundesrepublik Deutschland, Lüneburg: Unibuch.

Bertelsmann Stiftung (2007): Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Bhargava, Rajeev (Hg.) (1998): Secularism and its critics, Oxford University Press.

Bielefeldt, Heiner (2003): Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld: Transcript.

Bismarck, Otto von (1990): Eröffnung des Kulturkampfes 1872, in: Wende, P. (Hg.): Politische Reden II. 1869-1914, S. 103-115.

Blais, Marie-Claude (2000): Au principe de la République. Le cas Renouvier, Paris: Gallimard.

Bloch, Marc (1983): Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris: Gallimard.

Blumenberg, Hans (1996): Die Legitimität de Neuzeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bodin, Jean (1981/86): Sechs Bücher über den Staat, Zwei Bände, München: C.H. Beck.

Bohlender, Matthias (2005): Demokratie und Imperium. Tocqueville in Amerika und Algerien, in: Berliner Journal für Soziologie, Nr. 4, S. 523-540.

Boissy d'Anglas, François Antoine (1795): Rapport sur la liberté des cultes fait au nom des comités de salut public, de sureté générale et de législation, réunis, Paris: J. B. Lacombe et Comp.

Bonaparte, Napoleon (1802): Proclamation, in: Rétablissement de la religion en France ou Recueil de pièces authentiques et intéressantes, sur l'organisation des différents cultes, S. 118-120.

Boudon, Raymond (2005): Tocqueville aujourdh'hui, Paris: Odile Jacob.

Borgolte, Michael (2005): Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.): Die kulturellen Werte Europas, S. 117-163.

Bossuet, Jacques-Bénigne (1976): Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte, Genève: Droz.

Bozarslan, Hamit (2004): Islam, laïcité et la question de l'autorité de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste, in: Archives des Sciences Sociales des Religions, Jg. 49, Nr. 125, S. 99-113.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1966): Religionsfreiheit und öffentliches Schulgebet, in: Die öffentliche Verwaltung, Januar 1966, Heft 1-2, S. 30-38.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1975): Kreuze (Kruzifixe) in Gerichtssälen? Zum Verhältnis von staatlicher Selbstdarstellung und religiös weltanschaulicher Neutralität des Staates, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Bd. 20 S. 119-147.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1977): Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt. Aufriss eines Problems, in: Koselleck, R. (Hg.): Studien zum Beginn der modernen Welt, S. 154-177.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1990): Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Band 3), Freiburg: Herder.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, S. 92-114.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1999): Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie,Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Kirche und Christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Berlin: LIT.

Brague, Rémi (2005): La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance, Paris: Gallimard.

Braude, Benjamin/Lewis, Bernard (Hg.) (1982): Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, Band 1, The Central Lands, New York/London: Holmes & Meier.

Braun, Christine von/Gräb, Wilhelm/Zachhuber, Johannes (Hg.) (2007): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin: LIT.

Briand, Aristide (1905): La Séparation des Eglises et de l'État. Rapport fait au nom de la Commission de la Chambre des Députés, suivi des pièces annexes, Paris.

Briand, Aristide (1908): La Séparation. Discussion de la loi (1904-1905), Paris : Bibliothèque Charpentier.

Brocker, Manfred (2004): Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA, Frankfurt am Main: Campus.

Brocker, Manfred/Stein, Tine (Hg.) (2006): Christentum und Demokratie, Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft.

Brocker, Manfred/Hildebrandt, Mathias (Hg.) (2008): Friedensstiftende Religionen?, Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Brugger, Winfried/Huster, Stefan (Hg.) (1998): Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates, Baden-Baden: Nomos.

Brugger, Winfried (2007): Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit, in: Joas, H./Wiegand, K. (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, S. 253-283.

Bruley, Yves (Hg.) (2004): 1905, La séparation des églises et de l'état. Les textes fondateurs, Paris: Perrin.

Brumlik, Micha (2004): Konzeptionen jüdischer Staatlichkeit in der Moderne, in: Walther, M. (Hg.): Religion und Politik, S. 407-414.

Brunkhorst, Hauke (2003): Der lange Schatten des Staatswillenpositivismus, in: Leviathan, Jg. 31, Heft 3, S. 362-381.

Buisson, Ferdinand (1987): Laicité, in: Gauthier, G./Nicolet, C. (Hg.): La laicité en mémoire, S. 203-215.

Burckhardt, Jacob (1955): Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart: Alfred Kröner.

Burke, Edmund (1993): Reflections on the Revolution in France, Oxford/New York: Oxford University Press.

Buschmann, Arno (Hg.) (1984): Kaiser und Reich. Klassische Texte und Dokumente zur Verfassungsgeschichte des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Cabanel, Patrick (2003): Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900), Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Calvin, Johannes (2008): Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis, Neukirchen/Wuppertal: Neukirchener Verlag.

Calhoun, Craig (Hg.) (1992): Habermas and the Public Sphere, Cambridge: MIT Press.

Campenhausen, Axel von (1996): Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch, München: Beck.

Cancik, Hubert (1983): Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte, in: Kehrer, G. (Hg.): „Vor Gott sind alle gleich“, S. 190-211.

Cancik, Hubert (1987): Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, in: Taubes, J. (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie, Band 3, Theokratie, S. 65-77.

Cancik, Hubert (2009): System und Entwicklung der römischen Reichsreligion. Augustus bis Theodosius I., in: Graf, F. W. (Hg.): Die Anfänge des Christentums, S. 373-396.

Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Casanova, José (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallscheuer, O. (Hg.): Das Europa der Religionen, S. 181- 210.

Casanova, José (2006): Secularization Revisited: A reply to Talal Asad, in: Scott, D./Hirschkind, C. (Hg.): Powers of the Secular Modern, S. 12-30.

Casanova, José (2007): Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.) Säkularisierung und Weltreligionen, S. 322-351.

Casanova, José (2008): Public Religions Revisited, in: de Vries, H. (Hg.): Religion. Beyond A Concept, S. 101-119.

Casanova, José (2009): Europas Angst vor der Religion, Berlin University Press.

Cavanaugh, William T. (2009): The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict, Oxford Univesity Press.

Cavuldak, Ahmet (Hg. u.a.) (2014): Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, Wiesbaden: Springer.

Cassirer, Ernst (1998): Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg: Meiner.

Certeau, Michel de (2008): Die Förmlichkeit der Praktiken. Vom religiösen System zur Aufklärungsethik (17.-18. Jahrhundert), in: Büttgen, P./Jouhaud, C. (Hg.): Lire Michel de Certeau (Zeitsprünge), S. 7-65.

Chartier, Roger (1990): Les origines culturelles de la Révolution française, Paris: Seuil.

Christine, Olivier (1997): La paix de la religion. L autonomisation de la raison politique au XVIe siècle, Paris: Seuil.

Clayer, Nathalie (2004): L'autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'Etat?, in: Archives de Sciences Sociales des Religions, Nr. 125, S. 45-62.

Condorcet (1994): Cinq mémoires sur l'instruction publique, Paris: Flammarion.

Constant, Benjamin (1970): Deux chapitres inédits de l'Esprit des religions (1803-1804). Des rapports de la morale avec les croyances religieuses et De l'intervention de l'autorité dans ce qui a rapport à la religion, Neuchâtel: Librairie Droz.

Constant, Benjamin (1997): Ecrits politiques, Paris : Gallimard.

Conze, Werner/Strätz, Hans-Wolfgang/Zabel, Hermann (1984): Säkularisation, Säkularisierung, in: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 5, S. 789-829.

Cooke, Maeve (2007): Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit, in: Langthaler, R./Nagl-Docekal, H. (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, S. 341-365.

Cotta, Sergio (1965): Théorie religieuses et théorie politique chez Rousseau, in: Annales de Philosophie Politique, Nr. 5, Rousseau et la Philosophie politique, S. 170-194.

Crouzet, Denis (2005): Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion vers 1525 – vers 1610, Seyssel: Champ Vallon.

Davis, James Calvin (Hg.) (2008): On Religious Liberty. Selections from the Works of Roger Williams, Harvard: Belknap.

Deloyé, Yves/Ihl, Olivier (2000): Deux figures singulières de l'universel: la république et le sacré, in: Sadoun, M. (Hg.): La Démocratie en France 1. Idéologies, S. 138-146.

Derathé, Robert (1950): Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Presses Universitaires de France.

Derathé, Robert (1962): La religion civile selon Rousseau, in: Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, Nr. 35, S. 161-180.

Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hg.) (2009): Der Parlamentarische Rat 1948-1949. Akten und Protokolle, Bd. 14/I, München.

Deutsche Islam Konferenz (Hg.) (2009): Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006-2009. Muslime in Deutschland – deutsche Muslime, Berlin.

Dickmann, Franz (1977): Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: Lutz, H. (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 203-251

Dickmann, Franz (1998): Der Westfälische Friede, Münster: Aschendorff.

Dieckhoff, Alain (2003): Religion et Laïcité en Israël, in: Randaxhe, F./Zuber, V. (Hg.): Laïcités – Démocraties, des relations ambiguës, S. 151-164.

Diner, Dan (2005): Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin: Propyläen.

Dingel, Irene/Tietz, Christiane (Hg.) (2011): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dörfler-Dierken, Angelika (2001): Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dreier, Horst (2001): Kanonistik und Konfessionalisierung. Marksteine auf dem Weg zum Staat, in: Siebeck, G. (Hg.): Artibus ingenius. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik, S. 133-169.

Dreisbach, Daniel L. (2002): Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State, New York University Press.

Dreisbach, Daniel L./Hall, Mark David (Hg.) (2009): The Sacred Rights of Consciences. Selected readings on Religious Liberty and Church-State relations in the American Founding, Indianapolis.

Ebert, Hans-Georg/Hefny, Assem (Hg.) (2010): Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von Ali Abd ar-Râziq. Frankfurt am Main: Lang.

Eisenstadt, Shmuel N. (2005): Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.) Die kulturellen Werte Europas, S. 40-68.

Elazar, Daniel J. (1998): Covenant & Constitutionalism. The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy (The Covenant Tradition in Politics Volume III), New Jersey: Transaction Publishers.

Engeman, Thomas S./Zuckert, Michael P. (Hg.) (2004): Protestantism and the American Founding, University of Notre Dame Press.

Erdmann, Karl Dietrich (1935): Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der „religion civile“, Berlin.

Erdmann, Karl Dietrich (1949): Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, Köln.

Erdmann, Karl Dietrich (1967): Roger Williams. Das Abenteuer der Freiheit, Kiel: Ferdinand Hirt.

Erdmann, Karl Dietrich (1978): Der Begriff der Freiheit in der französischen Revolution, Abschiedsvorlesung an der Universität Kiel.

Feil, Ernst, (1986): Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Feiner, Shmuel (2002): Eine traumatische Begegnung: Das jüdische Volk in der europäischen Moderne, in: Brenner, M./Myers, D. N. (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute, Themen, Positionen, Kontroversen, S. 105-122.

Feldman, Noah (2005): Divided by God. America's Church-State Problem – and what we should do about it, New York.

Ferry, Jules (1996): La lettre aux instituteurs, 27. November 1883, in: Pouvoirs, Nr. 75, S. 109-116.

Fetscher, Iring (1999): Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fischer, Karsten (2009): Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin University Press.

Flaig, Egon (2007): Republik oder Kalifat?, in: Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 28. 12. 2007, Nr. 301, S. 34.

Flores, Alexander (2005): Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten, in: Ende, W./Steinbach, U. (Hg.): Der Islam in der Gegenwart, S. 620-634.

Flores, Alexander (2012): Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre, Berlin: Lit.

Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Forst, Rainer (2011): Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik, Berlin: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2004): Geschichte der Gouvernementalität I Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fox, Jonathan (2006): World Separation of Religion and State into the 21st Century, in: Comparative Political Studies, Vol. 39, Nr. 5, S. 537-569.

Fox, Jonathan (2008): A world survey of Religion and State, Cambridge University Press.

Fukuyama, Francis (2000): The March of Equality, in: Journal of Democracy, Vol. 11, Nr. 1, S. 11-17.

Furet, François/Ozouf, Mona (Hg.) (1988): Dictionnaire critique de la Révolution française Paris: Flammarion.

Furet, François (1978): La Révolution française, Paris: Gallimard.

Furet, François (1988): Constitution civile du clergé, in: Ders./Ozouf, M. (Hg.): Dictionnaire critique de la Révolution française, S. 554-602.

Furet, François (1994): Jean-Jacques Rousseau und die Französische Revolution (Jan Patocka-Gedächtnisvorlesung), Wien: Passagen Verlag.

Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.) (2010): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh.

Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.) (2012): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historischen Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin University Press.

Gauchet, Marcel (1986): Le désenchantement du monde, Paris: Gallimard.

Gauchet, Marcel (1989): La Révolution des droits de l'homme, Paris: Gallimard.
Gauchet, Marcel (1994): L'État au miroir de la raison d'État: La France et la chrétienté, in: Zarka, Y. C. (Hg.): Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles, S. 193-244.
Gauchet, Marcel (1998): La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité, Paris : Gallimard.
Gauchet, Marcel (2001): L'héritage jacobin et le problème de la représentation, in: Le débat, Nr. 116, S. 32-45.
Gauchet, Marcel (2005): Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratique, in: Ders.: La condition politique, S. 304-384.
Gaustad, Edwin S. (2004): Faith of the Founders. Religion and the New Nation 1776-1826, Baylor University Press.
Gebhardt, Jürgen (1995): Politik und Religion, in: Nohlen, D. (Hg.): Lexikon der Politik, Band I: Politische Theorien, S. 435-442.
Gebhardt, Jürgen (2004): „Politik" und „Religion": Eine historisch-theoretische Problemskizze, in: Walther, M. (Hg.): Religion und Politik, S. 52-71.
Gellner, Ernest (1992): Der Islam als Gesellschaftsordnung, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
Giacometti, Zaccaria (Hg.) (1926): Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen: Mohr Siebeck.
Goldstein, Doris (1975): Trial and Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought, New York.
Gotthard, Axel (2004): Der Augsburger Religionsfrieden, Münster: Aschendorff Verlag.
Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München: C. H. Beck.
Graf, Friedrich Wilhelm (2006a): Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München: C.H. Beck.
Graf, Friedrich Wilhelm (2006b): Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München: C. H. Beck.
Graf, Friedrich Wilhelm (2007): Der Protestantismus, in: Joas, H./Wiegendt, K. (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, S. 78-124.
Graf, Friedrich Wilhelm (2009a): Christen im demokratischen Verfassungsstaat, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 14, S. 15-20.
Graf, Friedrich Wilhelm (2009b): Missbrauchte Götter. Zum Menschenbildstreit in der Moderne, München: C. H. Beck.
Gräb, Wilhelm/Thieme, Thomas (2011): Religion oder Ethik? Die Auseinandersetzung um den Ethik- und Religionsunterricht in Berlin, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Grimm, Dieter (2009): Diskussion, in: An-Naim, Abdullahi Ahmed: Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa (Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz-Thyssen Stiftung 2009), S. 71-94.

Grotefeld, Stefan (2000): Selbstbeschränkung als Bürgerpflicht? Religiöse Überzeugungen, politische Deliberation und Gesetzgebung, in: Bonifani, A./Grotefeld, S. (Hg.): Ethik und Gesetzgebung, S. 65-89.

Grotefeld, Stefan (2006): Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft, Stuttgart: Kohlhammer.

Günzel, Angelika (2006): Religionsgemeinschaften in Israel. Rechtliche Grundstrukturen des Verhältnisses von Staat und Religion, Tübingen: Mohr Siebeck.

Guggisberg, Hans R. (Hg.) (1984): Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog.

Habermas, Jürgen (1974): Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: Ders./Henrich, Dieter: Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises, S. 25-84.

Habermas, Jürgen (1977): Legitimationsprobleme der Religion, in: Sölle, D. (Hg.u.a.): Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, S. 9-30.

Habermas, Jürgen (1983): Theorie des kommunikativen Handels, 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985a): Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985b): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1986): Entgegnung, in: Honneth, A./Joas, H. (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns', S. 327-405.

Habermas, Jürgen (1987): Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmittt auf Englisch in: Ders.: Eine Art Schadensabwicklung, Kleine politische Schriften VI, S. 101-113.

Habermas Jürgen (1988a): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1988b): Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur, in: Rüsen, J./Lämmert, E./Glotz, P. (Hg.): Die Zukunft der Aufklärung, S. 59-72.

Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, Jürgen, 1992a: Zu Marx Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel", in: Ders.: Texte und Kontexte, S. 110-126.

Habermas, Jürgen (1992b): Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Ders.: Texte und Kontexte, S. 127-156.

Habermas Jürgen (1993): „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat", in: Gutmann, A. (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, S. 147-196.

Habermas, Jürgen (1994): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1995): Carl Schmitt in der Geistesgeschichte der Bundesrepublik, in: Ders.: Die Normalität einer Berliner Republik, S. 112-122.

Habermas, Jürgen (1996): Die Einbeziehung der Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1997): Israel oder Athen: Wem gehört die anemnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: Ders.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, S. 98-111.

Habermas, Jürgen (1998a): Philosophisch-politische Profile, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1998b): Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen, (2001a): Glauben und Wissen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2001b): Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: Ders.: Zeit der Übergänge, S. 173-194.

Habermas, Jürgen (2002): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2007a): Replik auf Einwände, Reaktionen auf Anregungen, in: Langthaler, R./Nagl-Docekal, H. (Hg.): Glauben und Wissen, Ein Symposium mit Jürgen Habermas, S. 366- 414.

Habermas, Jürgen (2007b): Die öffentliche Stimme der Religion, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 12, S. 1441-1446.

Habermas, Jürgen (2008a): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Reder, M./Schmidt, J. (Hg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, S. 26-36.

Habermas, Jürgen (2008b): Eine Replik, in: Reder, M./Schmidt, J. (Hg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, S. 94-107.

Habermas, Jürgen (2008c): Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 4, S. 33-46.

Habermas, Jürgen (2008d): Interview: Ich bin alt, aber nicht fromm geworden, in: Funken, M. (Hg.): Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, S. 181-190.

Habermas, Jürgen (2009a): Einleitung, in: Ders.: Kritik der Vernunft, S. 9-32.

Habermas, Jürgen (2009b): Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: Ders.: Kritik der Vernunft (Philosophische Texte, Studienausgabe Bd. 5), S. 378-407.

Habermas, Jürgen (2012): Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2013): Politik und Religion, in: Graf, F. W./ Meier, H. (Hg.) Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, 287-300.

Hall, Timothy L. (1998): Separating Church and State, Roger Williams and Religious Liberty, University of Illinois Press.

Hamburger, Philip (2002): Separation of Church and State, Cambridge: Harvard University Press.

Hamilton, Alexander/Madison, James/Jay, John (1982): The Federalis Papers, New York: Bantan Classic.

Hartmann, Wilfried: Gregor VII. und die Könige: Auf dem Weg zur Hierokratie?, in: Gabriel, K./Gärtner, C./Pollack, D. (Hg.), 2012: Umstrittene Säkularisierung, S. 101-133

Hartung, Jan-Peter (2005): Die fromme Stiftung [waqf]: Eine islamische Analogie zur Körperschaft?, in: Kippenberg H. G./Schuppert, G. F. (Hg.): Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, S. 287-314.

Hashemi, Nader (2009): Islam, Secularism, and Liberal Democracy, Oxford University Press.

Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (Hg.) (2009): Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg.

Haupt, Heinz-Gerhardt/Langewiesche, Dieter (Hg.) (2004): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main: Campus.

Haynes, Jeffrey (Hg.) (2009): Routledge Handbook of Religion and Politics, London: Routledge.

Hazard, Paul (1949): Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert, Hamburg: Hoffmann und Campe.

Heckel, Martin (1980): Säkularisierung – Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 97, (Kanonistische Abteilung 66), S. 1-166.

Heckel, Martin (1983): Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heimert, Alan (1966): Religion and the American Mind, Harvard University Press.

Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hg.) (2006): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen: Mohr Siebeck.

Hempelmann, Reinhard/Kandel, Johannes, (Hg.) (2006): Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hennis, Wilhelm (2000): Politikwissenschaft und politisches Denken, Tübingen: Mohr Siebeck.

Herb, Karlfriedrich (2000): Zur Grundlegung der Vertragstheorie, in: Brandt, R./ Ders. (Hg.): Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, S. 27-43.

Herb, Karlfriedrich (2007): Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag (1762), in: Brocker, M. (Hg.): Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, S. 303-317.

Herzog, Roman (1971): Formen staatlicher Gesetzgebung in weltanschaulich umstrittenen Bereichen, in: Spanner, H. (Hg. u.a.): Festgabe für Theodor Maunz zum 70. Geburtstag, S. 145-156.

Hidalgo, Oliver (2006): Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik, Frankfurt am Main: Campus.

Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hg.) (2005): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Hobbes, Thomas, 1981: Behemoth oder Das Lange Parlament, Frankfurt am Main: Fischer.

Hobbes, Thomas, 1984: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hobbes, Thomas, 1985: Leviathan, London: Penguin Classics.

Hochgeschwender, Michael, 2007: Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.

Hofmann, Hasso, 1988: Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen, in: Juristische Schulung, Heft 11, S. 841-848.

d'Holbach, Paul Thiry, 1978: System der Natur oder von den Gesetzen der pyhsischen und der moralischen Welt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hollerbach, Alexander, 2001: Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Isensee, J./Kirchhof, P. (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. VI, S. 471-556.

Holmes, David L. (2006): The Faiths of the Founding Fathers, Oxford University Press.

Holmes, Stephen (1995): Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Hartmann, Wilfried: Gregor VII. und die Könige: Auf dem Weg zur Hierokratie? in: Gabriel, K./Gärtner, C./Pollack, D. (Hg.), 2012: Umstrittene Säkularisierung, S. 78-133

Holt, Mack P. (2005): The French Wars of Religion 1562-1629, Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max (1985): Gesammelte Schriften, Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973, Frankfurt am Main: Fischer.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2000): Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: Fischer.

Hoye, William J. (1999): Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien, Münster: Aschendorff.

Huber, Ernst Rudolf/Huber, Wolfgang (Hg.) (1983): Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. IV, Berlin: Duncker & Humblot.

Huber, Wolfgang (2007): Religionen und säkularer Staat, in: Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften, Band 5, Heft 2, S. 153-159.

Hume, David (1988): Politische und ökonomische Essays, Zwei Bände, Hamburg: Meiner.

Huntington, Samuel, P. (1997): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien: Europa Verlag.

Hurd, Elisabeth Shakman (2008): The Politics of Secularism in International Relations, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Huster, Stefan (2002): Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, Tübingen: Mohr Siebeck.

Hutson, James H. (1998): Religion and the Founding of the American Republic, Washington: Library of Congress.

Hübinger, Gangolf (1994): Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen: Mohr Siebeck.

Hürten, Heinz (Hg.) (1991): Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945-1962, Paderborn: Schöningh.

Inalcik, Halil, 1964: The Nature of Traditional Society, Turkey, in: Ward, R. E./Rustow, D. A. (Hg.): Political Modernization in Japan and Turkey, S. 42-63.

Isensee, Josef (1987): Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Böckenförde, E.-W./Spaemann, R. (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde, S. 138-174.

Isensee, Josef (1991): Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche, in: Marré, H./Stüting, J. (Hg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (25), S. 104-143.

Isensee, Josef (1999): Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts: Gegenwärtige Legitimationsprobleme, in: Ders./Rees, W./Rüfner, W. (Hg.): Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist: Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag, S. 67-90.

Janara, Laura (2004): Brothers and Others, Tocqueville and Beaumont, U.S. Genealogy, Democracy, and Racism, in: Political Theory, Bd. 32, Nr. 6, S. 773-800.

Jäschke, Gotthard (1951): Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, in: Die Welt des Islams, Jg. 1, Nr. 1-2, S. 1-174.

Jefferson, Thomas (1989): Betrachtungen über den Staat Virginia, Zürich: Manesse Verlag.

Jellinek, Georg (1964): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Schnur, R. (Hg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, S.1-77.

Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.) (2007): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main: Fischer.

Joas, Hans (2007): Die religiöse Lage in den USA, in: Ders./Wiegandt, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, S. 358-375.

Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp.

Johannes Paul II (1995): „Evangelium Vitae", Enzyklika über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120).

Johanson, Baber (1986): Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: Marré, H./Stüting, J. (Hg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 20, S. 12-54.

Juergensmeyer, Mark (2009): Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida, Hamburg: Hamburger Edition.

Juergensmeyer, Mark/Kitts, Margo/Jerryson, Michael (Hg.) (2013): The Oxford Handbook of Religion and Violence, Oxford/New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel (2008): Zum ewigen Frieden und andere Schriften, Frankfurt am Main: Fischer.

Kallscheuer, Otto (1994): Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube Macht Politik, Frankfurt am Main: Fischer.

Kallscheuer, Otto (2002): Die Trennung von Religion und Politik und ihre „Globalisierung" in der Moderne, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 42/43, S. 3-5.

Kantorowicz, Ernst (1990): Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Karateke, Hakan T./Reinkowski, Maurus (Hg.) (2005): Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power, Leiden: Brill.

Kaufmann, Franz-Xaver (2000): Wie überlebt das Christentum? Freiburg: Herder.

Kersting, Wolfgang (1994): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kersting, Wolfgang (2002): Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag", Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kersting, Wolfgang (2007): Thomas Hobbes, Leviathan, in: Brocker, M. (Hg.): Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, S. 212-226.

Kessler, Sanford, 1977: Tocqueville on Civil religion and Liberal Democracy, in: The Journal of Politics, Vol. 39, Nr. 1, S. 119-146.

Kessler, Sanford (1983): Locke's Influence on Jefferson's ‚Bill for Establishing Religious Freedom', in: Journal of Church & State, Jg. 25, S. 231-25

Khan, M. A. Muqtedar (Hg.) (2006): Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical Perspectives, Lanham: Lexington Books.

Kielmansegg, Peter Graf (1971): Legitimität als analytische Kategorie, in: Politische Vierteljahresschrift, Nr. 12, S. 367-401.

Kielmansegg, Peter Graf (1977): Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart: Klett-Cotta.

Kielmansegg, Peter Graf (1981): Demokratiebegründung zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität, in: Schwartländer, J. (Hg.): Menschenrechte und Demokratie, S. 99-111.

Kielmansegg, Peter Graf (2000): Nach der Katastrophe. Eine Geschichte des geteilten Deutschland, Berlin: Siedler.

Kielmansegg Peter Graf (2007): Vorbild Europa, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 111, S. 7.

Kielmansegg, Peter Graf (2013): Die Grammatik der Freiheit. Acht Versuche über den demokratischen Verfassungsstaat, Baden-Baden: Nomos.

Kippenberg, Hans G. (2008): Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München: C. H. Beck.

Kirchhof, Paul (2005): Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, in: Marré, H./Stüting, J. (Hg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (39), S. 105-126.

Kleger, Heinz/Müller, Alois (1985): Bürgerreligion und politische Verpflichtung. Rousseaus Konzept einer „religion civile“, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 29, S. 47-98.

Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hg.) (2004): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, Münster: Lit.

Kleine, Christoph (2012): Zur Universalität der Unterscheidung *religiös/säkular*: Eine systemtheoretische Betrachtung, in: Stausberg, M. (Hg.): Religionswissenschaft, S. 65-80.

Koenig, Matthias/Willaime, Jean-Paul (Hg.) (2008): Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland, Hamburg: Hamburger Edition.

Koselleck, Reinhart (1973): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (2006): Aufklärung und die Grenzen der Toleranz, in: Ders.: Begriffsgeschichten, S. 340-362.

Kostjuk, Konstantin (2005): Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Russland, Paderborn: Ferdinand Schöning.

Körner, Felix (Hg.) (2006): Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg: Herder.

Krämer, Gudrun (1999): Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden: Nomos.

Krämer, Gudrun (2003): Politik und Religion im Islam, in: Schluchter, W. (Hg.): Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg, S. 45-59.

Krämer, Gudrun (2005): Geschichte des Islam, München: C. H. Beck.

Krämer, Gudrun (2011): Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München: C. H. Beck.

Krämer, Gudrun/Schmidtke, Sabine (Hg.) (2006): Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden: Brill.

Kreiser, Klaus (2008): Atatürk. Eine Biographie, München: C. H. Beck.

Krumeich, Gerd/Lehmann, Hartmut (Hg.) (2000): „Gott mit uns". Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kuru, Ahmet T. (2009): Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France and Turkey, Cambridge University Press.

Lalouette, Jacqueline (2005): La séparation des Eglises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée 1789-1905, Paris: Seuil.

Lambert, Frank (2003): The Founding Fathers and the Place of Religion in America, Princeton University Press.

Lamine, Anne-Sophie (2004): Die Republik, die Schule und die Kopftücher, in: Religion – Staat – Gesellschaft, Jg. 5, Heft 2, S. 229-251.

Lapidus, Ira M. (1975): The separation of state and religion in the developement of early islamic society, in: International Journal of Middle East Studies, Nr. 6, S. 365-385.

Lecler, Joseph (1965): Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Zwei Bände, Stuttgart: Schwabenverlag.

Lefort, Claude (1992): La révolution comme religion nouvelle, in: Ders.: Ecrire à l'épreuve du politique, S. 247-260

Lehmann, Karl (2002): Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte? Zur Interpretation einer bekannten These von Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: Schmidt, S./Wedell, M. (Hg.): „Um der Freiheit willen…", Kirche und Staat im 21. Jahrhundert, S. 24-30.

Lewis, Bernard (1991): Die politische Sprache des Islam, Berlin: Rotbuch Verlag.

Lewis, Bernard (2010): Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East, Oxford.

Little, David (1977): Thomas Jefferson's religious views and their influence on the Supreme Courts Interpretation of the First Amendment, in: Catholic University Law Review, Jg. 26, S. 57-72.

Locke, John (1957): Ein Brief über Toleranz, Hamburg: Meiner.

Locke, John (1998): Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Locke, John (1999): The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures, Oxford: Clarendon Press.

Loconte, Joseph (2003): Faith and the Founding. The Influence of Religion on the Politics of James Madison, in: Journal of Church and State, S. 669-715.

Löwith, Karl (1995): Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg: Meiner.

Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 1989: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, 259-357.

Luhmann, Niklas (2002): Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lübbe, Hermann (1986): Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Kleger, H./Müller, A. (Hg.): Religion des Bürgers, S. 195-220.

Lübbe, Hermann (1998): Zivilreligion und der Kruzifix-Beschluss" des deutschen Bundesverfassungsgerichts, in: Brugger, W./Huster, S. (Hg.): Der Streit um das Kreuz in der Schule, S. 237-254.

Lübbe, Hermann (2000): Begriffsgeschichte und Begriffsnormierung, in: Scholtz, G. (Hg.): Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte (Archiv für Begriffsgeschichte), S. 31-41.

Lübbe, Hermann (2003): Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg: Karl Alber.

Luther, Martin (1982): Aufbruch zur Reformation, Frankfurt am Main: Insel.

Luther, Martin (1995): Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: Ders.: Christsein und weltliches Regiment, S. 36-84.

Lutz, Donald S. (1980): From Covenant to Constitution in American Political Thought, in: Publius, Vol. 10, Nr. 4, S. 101-133.

Lüthy, Herbert (1965): La Religion du Roi, in: Ders.: Le passé présent. Combats d'idées de Calvin à Rousseau, S. 101-118.

Machiavelli, Niccolò (2000): Discorsi. Staat und Politik, Frankfurt am Main: Insel.

Maclure, Jocelyn/Taylor, Charles, 2011: Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin: Suhrkamp.

Maddox, Graham (1996): Religion and the Rise of Democracy, London/New York: Routledge.

Madison, James (1999): Memorial and Remonstrance against Religious Assessments, in: Ders.: Writings, New York: The Library of America, S. 29-36.

Maier, Hans (1969): Kirche – Staat – Gesellschaft. Historisch-politische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis, in: Krautscheidt, J./Marré, H. (Hg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Jg. 1, S. 12-38.

Maier, Hans (1972): Kirche und Gesellschaft, München: Kösel.

Maier, Hans (1994): Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen, in: Listl, J./Pirson, D. (Hg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, S. 85-110.

Maier, Hans (Hg.) (1996): Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse, Freiburg: Herder.

Maier, Hans (1999): Welt ohne Christentum – was wäre anders?, Freiburg: Herder.

Maier, Hans (2004a): „Religionen in den Staat verwebt". Zur historischen Entwicklung der Kirche und Staat in Deutschland, in: Waas, L. (Hg.): Politik, Moral, und Religion – Gegensätze und Ergänzungen, S. 61-65.

Maier, Hans, (2004b): Was war die Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und seine Folgen, in: Marré, H./Schümmelfeder, D./Kämper, B. (Hg.): Essener Gespräche zum Verhältnis von Staat und Kirche, Bd. 38, S.7-26.

Maier, Hans (2006): Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, München: Beck (Gesammelte Schriften, Band I).

Maier, Hans (2007): Politische Religionen, München: Beck (Gesammelte Schriften, Band II).

Malbin, Michael J. (1978): Religion and Politics. The Intentions of the Authors of the First Amendment, Washington.

Manent, Pierre (1993): Tocqueville et la nature de la démocratie, Paris: Fayard.

Manfrass, Klaus (2004): Islam in Frankreich. Im Spannungsfeld zwischen Innen- und Außenpolitik, in: Haupt, H.-G./Langewiesche, D. (Hg.): Nation und Religion in Europa, S. 303-342.

Manin, Bernard (1988): Rousseau, in: Furet, F./Ozouf, M. (Hg.): Dictionnaire de la Révolution française, S. 872-887.

Mardin, Serif (1983): Religion and Politics in Modern Turkey, in: Piscatori, J. P. (Hg.): Islam in the Political Process, S. 138-159.

Maritain, Jacques (1926): Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau, Paris: Plon.

Marramao, Giacomo (1992): Säkularisierung, in: Ritter, G./Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, S. 1133-1162.

Marsch, Wolf-Dieter (1958): Christlicher Glaube und demokratisches Ethos. Dargestellt am Lebenswerk Abraham Lincolns, Hamburg: Furche Verlag.

Marsch, Wolf-Dieter (Hg.) (1971): Die Freiheit planen. Christlicher Glaube und demokratisches Bewußtsein, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Martin, David (1978): A General Theory of Secularization, New York: Harper Colophon Books.

Martin, David (1996): Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit - Zwei Ausnahmen und keine Regel, in: Kallscheuer, O. (Hg.): Das Europa der Religionen, S. 161-180.

Mathews, Basil (1926): Young Islam on Trek. A Study in the Clash of Civilizations, New York.

Matz, Ulrich (1987): Zum Einfluss des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: Rüther, G. (Hg.): Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland, S. 27-56

Mayeur, Jean-Marie (1997): La question laïque XIXe - XXe siècle, Paris: Fayard.

Mazie, Steven V. (2006): Israel's Higher Law. Religion and Liberal Democracy in the Jewish State, Lanham: Lexington Books.

McConnell, Michael W. (1990): The origins and historical understanding of free exercise of religion, in: Harvard Law Review, Vol. 103, Nr. 7, S. 1410-1517.

McConnell, Michael W., (1999): Five reasons to reject the claim that religious arguments should be exluded from democratic deliberation, in: Utah Law Review, Nr. 639, S. 639-657.

McLoughlin, William G. (1973): The Role of Religion in the Revolution. Liberty of Conscience and Cultural Cohesion in the New Nation, in: Kurtz, S. G./Hutson, J. H. (Hg.): Essays on the American Revolution, S. 197-255.

Meier, Andreas (Hg.) (1994): Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reform. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Meier, Christian (1983): Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main: Suhkamp.

Meier, Christian/Weinacht, P. L./Vollrath, Ernst (1989): Politik, in: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, S. 1038-1072.

Meier, Heinrich (2011): Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Rêveries, München: C. H. Beck.

Meinecke, Friedrich (1957): Die Idee der Staatsraison, München: Oldenbourg.

Mélonio, Françoise (1984): La religion selon Tocqueville, in: Etudes, 360/1, S. 73-88.

Mendelssohn, Moses (2005): Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, Hamburg: Meiner.

Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (Hg.) (2012): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: Suhrkamp.

Merkel, Wolfgang (2003): Religion, Fundamentalismus und Demokratie, in: Schluchter, W. (Hg.): Fundamentalismus, Terrorismus und Krieg, S. 61-85.

Metz, Johann Baptist (1997): Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz: Matthias-Grünewald.

Metz, Johann Baptist (2006): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg: Herder.

Michelet, Jules (1952): Histoire de la Révolution française, Paris: Gallimard.

Miethke, Jürgen/Bühler, Arnold (1988): Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelater, Düsseldorf.

Miethke, Jürgen (2000): De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen: Mohr Siebeck.

Mikat, Paul (1994): Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Benda, E./Maihofer, W./Vogel, H.-J. (Hg.): Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, S. 1425-1455.

Mill, John Stuart (1991): Considerations on Representative Government, in: Ders.: On Liberty and other Essays, S. 203-467.

Miller, Perry G. E. (1935): The contribution of the protestant churches to religious liberty in colonial America, in: Church History, Heft 4, S. 57-66.

Mirabeau, Gabriel Honore Graf (1989): Reden. Schriften. Briefe, Frankfurt am Main: Insel.
Monod, Jean-Claude (2002): La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg, Paris: Vrin.
Monod, Jean-Claude (2007): Sécularisation et laïcité, Paris: Presses Universitaires de Paris.
Montesquieu, Charles-Louis (1979): De l'esprit des lois, 2 Bände, Paris: Flammarion.
Monsma, Stephen (2000): Kirche und Staat in den USA und der Bundesrepublik Deutschland: auf dem Weg zur Konvergenz?, in: Meyer, H.-D./Minkenberg, M./Ostner, I. (Hg.): Religion und Politik. Zwischen Pluralismus und Universalismus, S. 81-107.
Monsma, Stephen V./Soper, J. Christopher (2009): The Challange of Pluralism. Church and State in Five Democracies, Lanham: Rowman & Littlefield.
Mornet, Daniel (1947): Les origines intellectuelles de la Révolution française, Paris: Armand Colin.
Morsey, Rudolf (2000): Der Kulturkampf – Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche, in: Marré, H. (Hg. u.a.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (34), S. 5-27.
Moore, LeRoy (1965): Roger Williams as an enduring symbol for baptists, in: Journal of Church and State, Bd. 7, Nr. 2, S. 181-189.
Moore, LeRoy (1977): Religionsfreiheit: Roger Williams und die revolutionäre Ära, in: Lutz, H. (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 276-307.
Möllers, Christoph (2011): Staat als Argument, Tübingen: Mohr Siebeck.
Murphy, Andrew R. (Hg.) (2011): The Blackwell Companion to Religion and Violence, Oxford: Wiley-Blackwell.
Murray, John Courtney (1952): Church and Totalitarian Democracy, in: Theological Studies, Nr.13, S. 525-563.
Mückl, Stefan (2007): Trennung und Kooperation – das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland, in: Kämper, B./Thönnes, H.-W. (Hg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (40), S. 41-80.
Münkler, Herfried (1987): Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main: Fischer.
Münkler, Herfried (1990): Die kritische Theorie der Frankfurter Schule, in: Ballestrem, K. G./Ottmann, H. (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, S.179-210.
Münkler, Herfried (1993): Politisches Denken in der Zeit der Reformation, in: Fetscher, I./Münkler, H. (Hg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 2, Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, S. 615-683.
Münkler, Herfried (1996): Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung?, in: Ders. (Hg.): Bürgerreligion und Bürgertugend, Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, S. 7-11.

Münkler, Herfried (2001): Thomas Hobbes, Frankfurt a. M./New York: Campus.

Münkler, Herfried/Bluhm, Harald (Hg.) (2001): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin: Akademie Verlag.

Münkler, Herfried (2003): Heil, Herrschaft, Bürgerschaft: Das Christentum im politischen Denken der Neuzeit, in: Schröder, R./Zachhuber, J. (Hg.): Was hat uns das Christentum gebracht?, S. 117-135.

Nagel, Tilman (1981a): Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, 2 Bände, Zürich/München: Artemis Verlag.

Nagel, Tilman (1981b): Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?, in: Roemer, H. R./Noth, A. (Hg.): Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, S. 275-288.

Nasr, Vali (2003): Lessons from Muslim World, in: Daedalus, Vol. 112, Nr. 3, S. 67-72.

Nemo, Philippe (2004): Qu'est-ce que l'Occident?, Paris: Presses Universitaires de France.

Neusner, Jacob (Hg.) (2003): God's Rule. The Politics of world religions, Washington: Georgetown University Press.

Nicolet, Claude (1982): L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique, Paris: Gallimard.

Nicolet, Claude (Hg.) (1989): L'esprit de 1789 et les droits de l'homme. Textes et Documents (1725-1986), Paris: Larousse.

Noll, Mark A. (2002): America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln, Oxford University Press.

Nora, Pierre (1997): De la République à la Nation, in: Ders. (Hg.): Les lieux de mémoire, Bd. I, S. 559-567.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2011): Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide, New York: Cambridge University Press.

Nowak, Kurt (1995): Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München: Beck.

Nussbaum, Martha C. (2008): Liberty of Consciene, In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York: Basic Books.

Oberdorfer, Bernd/Waldmann, Peter (Hg.) (2008): Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg: Rombach Verlag.

Oestreich, Gerhard (1978): Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin: Duncker & Humblot.

Ognier, Pierre (2008): Une école sans Dieu? 1880-1895. L'invention d'une morale laïque sous la IIIe République, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Offe, Claus (2004): Selbstbetrachtung aus der Ferne: Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ottmann, Henning (1994): Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann, in: Gerhardt, V. (Hg.): Der Begriff der Politik, S. 169-188.

Ozouf, Mona (1979): La fête révolutionnaire 1789-1799, Paris: Gallimard.

Ozouf, Mona (1988a): Déchristianisation, in: Furet, F./Dies. (Hg.): Dictionnaire critique de la Révolution française, S. 50-62.

Ozouf, Mona (1988b): Religion révolutionnaire, in: Furet, F./Dies. (Hg.): Dictionnaire critique de la Révolution française, S. 603-613.

Ozouf, Mona (1988c): Régénération, in: Furet, F./Dies. (Hg.): Dictionnaire critique de la Révolution française, S. 821-831.

Özdogan, Mehmet Mihri (2007): Nation und Symbol. Der Prozess der Nationalisierung am Beispiel der Türkei, Frankfurt/New York: Campus.

Padua, Marsilius von (1971): Der Verteidiger des Friedens, Stuttgart: Reclam.

Pape, Robert A. (2006): Dying to Win. The strategic logic of suicide terrorism, New York: Random House.

Paulus, Nikolaus (1977): Religionsfreiheit und Augsburger Religionsfriede, in: Lutz, H. (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 17-41.

Pecar, Andreas/Trampedach, Kai (2007): Der Biblizismus – eine politische Sprache der Vormoderne?, in: Dies. (Hg.): Die Bibel als politisches Argument (Historische Zeitschrift, Beiheft, Bd. 43), S. 1-18.

Pena-Ruiz, Henri (2003): Qu'est-ce que la laïcité ?, Paris: Gallimard.

Perry, Ralph Barton (1947): Amerikanische Ideale (Puritanismus und Demokratie), 2 Bände, Nürnberg: Hans Carl.

Peterson, Erik (1935): Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig: Jakob Hegner.

Peterson, Merrill D./Vaughan, Robert C. (Hg.) (1988): The Virginia Statute for Religious Freedom. Its Evolution and Consequences in American History, Cambridge University Press.

Pitts, Jennifer (2004): A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France, Cambridge: Cambridge University Press.

Portalis, Jean-Etienne Marie (1802): Discours, in: Rétablissement de la religion en France ou Recueil de pièces authentiques et intéressantes, sur l'organisation des différents cultes, S. 1-56.

Poulat, Emile (2003): Notre laïcité publique. „La France est une République laïque", Paris: Berg International.

Prätorius, Rainer (2003): In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München: Beck.

Putnam, Robert D. (2000): Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York: Simon & Schuster.

Quaritsch, Helmut, (1966): Neues und Altes über das Verhältnis von Kirchen und Staat, in: Der Staat, Bd. 5, S. 451-474.

Quinet, Edgar (2001): L'Enseignement du peuple suivi de La Révolution religieuse au XIXe siècle, Paris: Hachette.

Rahner, Hugo (Hg.) (1961): Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten, München: Kösel-Verlag.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (1985): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Rath, Peter (Hg.) (1974): Trennung von Staat und Kirche. Dokumente und Argumente, Hamburg: Rowohlt.

Ratzinger, Joseph (2005): Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Habermas, J./ Ratzinger, J.: Dialektik der Säkularisierung, S. 39-60.

Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rawls, John (1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rawls, John (2002): Das Recht der Völker. Enthält „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Rawls, John (2008): Geschichte der politischen Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rawls, John (2010): Über Sünde, Glaube und Religion, Berlin: Suhrkamp.

Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.) (2008): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Reemtsma, Jan Philipp (2001): Laudatio, in: Habermas, J.: Glauben und Wissen, Friedenspreis des deutschen Buchhandels, S. 35-57.

Reemtsma, Jan Philipp (2005): Muss man Religiosität respektieren? Über Glaubensfragen und den Stolz einer säkularen Gesellschaft, in: Le monde diplomatique, Nr. 7740.

Rehm, Michaela (2006): Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie, München: Wilhelm Fink.

Reibstein, Ernst (1972): Volkssouveränität und Freiheitsrechte. Texte und Studien zur politischen Theorie des 14.-18. Jahrhunderts, Zwei Bände, Freiburg/München: Karl Alber.

Reinhard, Wolfgang (2002): Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München: C.H. Beck.

Rémond, René (1959): Evolution de la notion de la laïcité entre 1919 et 1939, in: Cahiers d'histore, Jg. IV, Nr. 1, S. 71-87.

Rémond, Réne (1998): Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles 1789-2000, Paris: Seuil.

Rémond, René (1999): L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours, Paris: Fayard

Rémond, René (2005): L'invention de la laïcité française. De 1789 à demain, Paris: Bayard.

Reuter, Astrid (2007): Säkularität und Religionsfreiheit – ein doppeltes Dilemma, in: Leviathan, Jg. 35, Heft 2, S. 178-192.

Richter, Ludwig (1996): Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung, Düsseldorf: Droste Verlag.

Ricoeur, Paul (1996): Theonomie und/oder Autonomie, in: Krieg, Carmen (Hg. u.a.): Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, S. 324-345.

Riesebrodt, Martin (2007): Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München: C. H. Beck.

Riley, Patrick (1986): The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic, Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

Robbers, Gerhard (1997): Das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Bd. 42, Heft 2, S. 122-129.

Robertson, Roland (1987): Church – State Relations in Comparative Perspective, in: Robbins, T./Robertson, R. (Hg.): Church – State Relations. Tensions and Transitions, S. 153-160.

Robespierre, Maximilian (1989): Ausgewählte Texte, Hamburg: Merlin Verlag.

Rolland, Patrice (2003): La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme, Anatomie d'un débat législatif, in: Archives de sciences sociales des religions, Nr. 121, S. 149-166.

Rollet, Jacques (2001): Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie, Paris: Grasset.

Rorty, Richard (1988): Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Ders: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, S. 82-125.

Rorty, Richard (1999): Religion as Conversation-stopper, in: Ders.: Philosophy and Social Hope, S. 168-174.

Rosanvallon, Pierre (1992): Le sacré du citoyen. Histoire du suffrage universel en France, Paris: Seuil.

Rosenblatt, Helena (1997): Rousseau and Geneva: From the „First Discourse" to the „Social Contract" 1749-1762, Cambridge University Press.

Roßteutscher, Sigrid (2009): Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften, Baden-Baden: Nomos.

Roth, Klaus (2003): Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens, Berlin, Duncker & Humblot.

Rousseau, Jean-Jacques (1964): Du Contrat social précédé de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social première version et suivi de Fragments politiques (Edition Robert Derathé), Paris: Gallimard.

Rousseau, Jean-Jacques (1978): Schriften, Zwei Bände (herausgegeben von Henning Ritter), München/Wien: Hanser.

Rousseau, Jean-Jacques (1981): Sozialphilosophische und Politische Schriften, München: Winkler.

Rousseau, Jean-Jacques (1995): Schriften zur Kulturkritik. Über Kunst und Wissenschaft (1750), Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755), Französisch-Deutsch, Hamburg: Meiner.

Rousseau, Jean-Jacques (1999): Emile ou de l'éducation, Paris: Classiques Garnier.

Rousseau, Jean-Jacques (2012): Ich sah eine andere Welt. Philosophische Briefe (herausgegeben von Henning Ritter), München: Hanser.

Roy, Olivier, 2005: La laïcité face à l'islam, Paris: Stock.

Said, Edward W. (1979): Orientalism, New York: Vintage Books.

Sandoz, Ellis (Hg.) (1998): Political Sermons of the American Founding Era, 1730-1805, Indianapolis: Liberty Fund.

Sandweg, Jürgen (1972): Rationales Naturrecht und revolutionäre Praxis. Untersuchungen zur „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, Berlin: Duncker & Humblot.

Schäfer, Peter (2013): Theokratie. Die Herrschaft Gottes als Staatsverfassung in der jüdischen Antike, in: Graf, F. W./Meier, H. (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, S. 199-240.

Schäuble, Wolfgang (2009): Islam und deutsches Religionsverfassungsrecht, in: Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz-Thyssen Stiftung 2009, S. 57-63.

Scheuner, Ulrich (1975): Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: Schnur, R. (Hg.): Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, S. 363-405.

Schilling, Heinz (1988): Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift, Bd. 246, S. 1-45.

Schirrmacher, Christine (2007): Islam und Säkularisierung. Dargestellt am Beispiel islamischer Menschenrechtserklärungen, in: Schweidler, W. (Hg.): Postsäkulare Gesellschaft, S. 363-406.

Schlaich, Klaus (1972): Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, (vornehmlich im Kulturverfassung- und Staatskirchenrecht), Tübingen: Mohr Siebeck.

Schlaich, Klaus (1995): Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen in: Listl, J./Pirson, D. (Hg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Zweiter Band, S. 131-180.

Schlüter, Gisela (1997/98): Religion civile vor Rousseau: Vico, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XL, S. 105-122.

Schmidt, Manfred G. (2008): Demokratietheorien. Eine Einführung, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Schmitt, Carl (1996): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corrollarien, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2003): Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Stuttgart: Klett-Cotta.

Schmitt, Carl (2004): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2008): Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin: Duncker & Humblot.

Schnatz, Helmut (Hg.) (1973): Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schneider, Carsten/Thierse, Wolfgang (2011): Religion und Säkularität. Eine sozialdemokratische Kontroverse, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, Heft 4, S. 46-52.

Schnur, Roman (1962): Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates, Berlin: Duncker & Humblot.

Schnur, Roman (Hg.) (1964): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Scholler, Heinrich (Hg.) (1973): Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche. Eine Dokumentation, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schreiner, Klaus (Hg.) (2008): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München: Oldenbourg.

Schwartländer, Johannes (Hg.) (1993): Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: Matthias-Grünewald.

Selg, Anette/Wieland, Reiner (Hg.) (2001): Die Welt der Encyclopédie, Frankfurt am Main: Eichborn.

Sellin, Volker (1978): Politik, in: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4, S. 789-874.

Semonche, John E. (1986): Religion & Constitutional Government in the United States. A Historical Overview with Sources, North Carolina: Signal Broks Carrboro.

Shain, Barry Alan (1994): The Myth of American Individualism. The Protestant Origins of American Political Thought, Princeton: Princeton University Press.

Siedentop, Larry (2000): Demokratie in Europa, Stuttgart: Klett-Cotta.

Skinner, Quentin (1978): The foundations of modern political thought, Bd. 2 The Age of Reformation, Cambridge: Cambridge Universty Press.

Smend, Rudolf (1951): Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Bd. 1, Heft 1, S. 4-14.

Smith, Adam (2003): The Wealth of Nations, New York, Bantam Classic.

Smith, Donald Eugene (1963): India as a Secular State, Princeton University Press.

Smith, Donald Eugene (1966): The political implications of asian religions, in: Ders. (Hg.): South Asian Politics and Religion, S. 3-20.

Spaemann, Robert (1980): Rousseau – Bürger ohne Vaterland, München: Piper.

Spieker, Manfred (2008): Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn: Schöningh.

Spinoza, Baruch de (1994): Theologisch-politischer Traktat, Hamburg: Meiner.

Stasi, Bernard (Hg.), 2004: Laïcité et République, (Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de la laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003), Paris: La documentation française.

Steiger, Heiner/Schweitzer, Michael, 1978: Neutralität, in: Brunner, O./Conze, W./ Koselleck, R. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Band 4, S. 315-370.

Stein, Hannes (1998): Moses und die Offenbarung der Demokratie, Berlin: Rowohlt.

Stein, Tine (2007): Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt/New York: Campus.

Stepan, Alfred (2000): Religion, Democracy, and the „Twin Tolerations", in: Journal of Democracy, Jg. 11, Nr. 4, S. 37-57.

Sternberger, Dolf (1986): Grund und Abgrund der Macht. Über Legitimität von Regierungen, Frankfurt am Main: Insel.

Stollberg-Rilinger, Barbara (2011): Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert, Stuttgart: Reclam.

Stolleis, Michael (1995): „Konfessionalisierung" oder „Säkularisierung" bei der Entstehung des frühmodernen Staates?, in: Breuer, D. (Hg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Teil I, S. 23-42.

Stutz, Ulrich (1925): Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII: Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse Nr. 3. und 4.).

Strauss, Leo (1953): Natural Right and History, Chicago: The University of Chicago Press.

Strohm, Christoph (2011): Die Kirchen im Dritten Reich, München: C. H. Beck.

Talmon, Jacob (1961): Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag.

Taylor, Charles (1993): Die Politik der Anerkennung in: Gutmann, A. (Hg.): Multikulturalismus und die Politik des Anerkennung, S. 13-78.

Taylor, Charles (1996): Drei Formen des Säkularismus, in: Kallscheuer, O. (Hg.): Das Europa der Religionen, S. 217-246.

Taylor, Charles (2007): A Secular Age, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.

Taylor, Charles (2009): Die Bedeutung des Säkularismus, in: Forst, R. (Hg. u.a.): Sozialphilosophie und Kritik, S. 672-696.

Taylor, Charles (2012): Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus, in: Mendieta, E./VanAntwerpen, J. (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, S. 53-88.

Taylor, Harold (1945): Democracy or Puritanism, in: The Journal of Philosophy, Jg. 42, Nr. 20, S. 538-545.

Tezcan, Levent (2003): Religiöse Strategien der „machbaren“ Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei, Bielefeld: Transcript.

Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz, Konstanz: Konstanz University Press.

Thuau, Etienne (2000): Raison d’ Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu, Paris: Albin Michel.

Tibi, Bassam (1991): Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tocqueville, Alexis de (1951 ff.): Œuvres complètes (OC), Paris, 18 Bände.

Tocqueville, Alexis de (1954): Das Zeitalter der Gleichheit. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, Stuttgart: Alfred Kröner.

Tocqueville, Alexis de (1981): De la démocratie en Amérique, 2 Bände, Paris: Flammarion.

Tocqueville, Alexis de (1988): L’ancien régime et la révolution, Paris: Flammarion.

Tocqueville, Alexis de (2003): Lettres choisis. Souvenirs, Paris: Gallimard.

Tocqueville, Alexis de (2007): Notes sur le Coran et autres textes sur les religions, Paris: Bayard.

Traunmüller, Richard (2009): Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals, in: Berliner Journal für Soziologie Jg. 19, Heft. 3, S. 435-468.

Troeltsch, Ernst (1907): Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen: Mohr Siebeck.

Troeltsch, Ernst (1911): Das stoisch-christliche und das profane Naturrecht, in: Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M, S. 166-192.

Troeltsch, Ernst (1919): Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen, in: Reimer, G. (Hg.): Revolution und Kirche, S. 301-325.

Troeltsch, Ernst (1994): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 2 Bände, Tübingen: Mohr Siebeck (Neudruck der Ausgabe von 1912).

Troeltsch, Ernst (2001): Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Ders.: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913), Kritische Gesamtausgabe Bd. 8, S. 199-316.

Troeltsch, Ernst (2004): Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), Berlin, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7.

Truchet, Jacques (Hg.) (1966): Politique de Bossuet, Paris: Armand Colin.

Toscer-Angot, Sylvie (2008): Zur Genealogie der Begriffe „Säkularisierung und „Laizität“, in: Koenig, M./Willaime, J.-P. (Hg.): Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland, S. 39-57.

Tuck, Richard (1993): The civil religion of Thomas Hobbes, in: Phillipson, N./Skinner, Q. (Hg.): Political Discourcse in Early Modern Britain, S. 120-138

Uertz, Rudolf (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Schöningh: Paderborn.

Ullmann, Walter (1978): Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Berlin: Gruyter.

Urofsky, Melvin (2002): Religious Freedom. Rights and Liberties under the Law, California.

Van der Veer, Peter/Lehmann, Hartmut (Hg.) (1999): Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia, Princeton University Press.

Verhandlungen der verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung (1920): Stenographische Berichte, Band 328 und 336, Berlin.

Vikor, Knut S. (2005): Between God and the Sultan. A History of Islamic Law, Oxford: Oxford University Press.

Voegelin, Erich (1938): Die politischen Religionen, Wien: Bermann-Fischer.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (1974): Politische Philosophie. Thukydides, Kant, Tocqueville, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Voltaire, François Marie Arouet (1832): Oeuvres de Voltaire. Correspondance, Bd. 12, Paris: Chez Lefèvre.

Voltaire, François Marie Arouet (1964): Dictionnaire philosophique, Paris: Flammarion.

Walder, Ernst (Hg.) (1946): Religionsvergleiche im 16. Jahrhundert Bd. II. Januaredikt 1562, Edikt von Nantes 1598, Bern: Herbert Lang.

Walder, Ernst (Hg.) (1953): Staat und Kirche in Frankreich von der gallikanischen Königskirche zur konstitutionellen Nationalkirche, Bern: Herbert Lang.

Walter, Christian (2006): Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen: Mohr Siebeck.

Walzer, Michael (1995): Exodus und Revolution, Frankfurt am Main: Fischer.

Walzer, Michael (1998): Drawing the Line: Religion and Politics, in: Soziale Welt, Nr. 49, S. 295-308.

Walzer, Michael (2006): Preface, in: Ders. (Hg.): Law, Politics, and Morality in Judaism, S. VII-XI.

Warburton, William (1999): The Alliance between Church and State, or, the Necessity and Equity of an Established Religion and a Test-Law Demonstrated, in: Goldie, M. (Hg.): The Reception of Locke's Politics, S. 177-279.

Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max (1989): Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland, in: Ders.: Zur russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905-1912, S. 86-281.

Weber-Schäfer, Peter (1976): Einführung in die antike politische Theorie. Erster Teil: Die Frühzeit, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Weber-Schäfer, Peter (1996): Heil und Herrschaft bei den Juden: Könige und Propheten, in: Münkler, H. (Hg.): Bürgerreligion und Bürgermoral, S.13-24.

Weill, Georges (2004): Histoire de l'idée laïque en France au XIX e siècle, Paris: Hachette.

Weingardt, Markus A. (2007): Religion macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart: Kohlhammer.

Wick, Lukas (2009): Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?, Würzburg: Ergon.

Wielandt, Rotraud (1993): Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, in: Schwartländer, J. (Hg.): Freiheit der Religion, S. 179-209.

Wiggershaus, Rolf (1988): Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung und Politische Bedeutung, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Williame, Jean-Paul (1988): De la sacralisation de la France. Lieux de mémoire et imaginaire national, in: Archives de Sciences Sociales des Religions, Jg. 33, S.125-145.

Willaime, Jean-Paul, 1993: La religion civile à la française et ses métamorphoses, in: Social Compass, Jg. 40, Nr. 4, S. 571-580.

Willaime, Jean-Paul (2005): Frankreich: Laizität und Privatisierung der Religion – gesellschaftliche Befriedung oder agnostische Gegenkultur, in: Besier, G./Lübbe, H. (Hg.): Politische Religion und Religionspolitik, S. 343-358.

Willems, Ulrich (2001): Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1999. Zur politischen Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften, in: Ders. (Hg.): Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949-1999, S. 137-160.

Willems, Ulrich (2003): Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Minkenberg, M./Ders. (Hg.): Politik und Religion, S. 88-112.

Witte, John Jr. (1990): How to govern a city upon a hill: The early puritain contribution to American Constitutionalism, in: Emory Law School, Jg. 39, S. 41-64.

Witte, John Jr. (2000): Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties, Colorado: Westview Press.

Wlosok, Antonie (1990): Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: Dies.: Res humanae – res divinae, S. 15-34.

Wohlrab-Sahr, Monika (2003): Politik und Religion. „Diskretes" Kulturchristentum als Fluchtpunkt europäischer Gegenbewegungen gegen einen „ostentativen" Islam, in: Nassehi, A./Schroer, M. (Hg.): Der Begriff des Politischen (Soziale Welt Sonderband 14), S. 357-381.

Wood, Gordon S. (1969): The Creation of American Republic 1776-1787, London: The University of North Carolina Press.

Wulff, Christian (2012): Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 230, S. 8.

Zakaria, Fareed (2004): Islam, Democracy, and Constitutional Liberalism, in: Political Science Quartely, Bd. 119, Nr. 1, S. 1-20.

Zakaria, Fuad (1992): Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit, in: Lüders, M. (Hg.): Der Islam im Aufbruch. Perspektiven der arabischen Welt, S. 228-245.

Zarka, Yves Charles (Hg.) (2005): Faut-il réviser la loi de 1905?, Paris: Presses Universitaires de France.

Edition Politik



Marcus Koch
Das utopische Europa
Die Verträge der politischen Integration Europas und ihre utopischen Elemente

Januar 2015, 162 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-2958-3



Stefan Luft, Peter Schimany (Hg.)
20 Jahre Asylkompromiss
Bilanz und Perspektiven

Oktober 2014, 332 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2487-8



Andreas Pettenkofer (Hg.)
Menschenrechte und Protest
Zur lokalen Politisierung einer globalen Idee

Juni 2015, ca. 250 Seiten, kart., ca. 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-2112-9

Edition Politik

Alexander Brand
Medien – Diskurs – Weltpolitik
Wie Massenmedien die internationale Politik beeinflussen
2012, 530 Seiten, kart., zahlr. Abb., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1831-0

Lucyna Darowska
Widerstand und Biografie
Die widerständige Praxis der Prager Journalistin Milena Jesenská gegen den Nationalsozialismus
2012, 528 Seiten, kart., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1783-2

Michael Daxner, Hannah Neumann (Hg.)
Heimatdiskurs
Wie die Auslandseinsätze der Bundeswehr Deutschland verändern
2012, 340 Seiten, kart., zahlr. Abb., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-2219-5

Hendrik Meyer
Was kann der Staat?
Eine Analyse der rot-grünen Reformen in der Sozialpolitik
2013, 282 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-2312-3

Henrique Ricardo Otten, Manfred Sicking (Hg.)
Kritik und Leidenschaft
Vom Umgang mit politischen Ideen (unter Mitarbeit von Julia Schmidt)
2011, 310 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1590-6

Werner J. Patzelt (Hg.)
Die Machbarkeit politischer Ordnung
Transzendenz und Konstruktion
2013, 472 Seiten, kart., 38,80 €,
ISBN 978-3-8376-2247-8

Shamim Rafat
Ethik und Qualität in der Politikberatung
Zur Entwicklung von professionellen Standards und Grundsätzen
2012, 272 Seiten, kart., zahlr. Abb., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-2085-6

Patrick Schreiner
Außenkulturpolitik
Internationale Beziehungen und kultureller Austausch
2011, 448 Seiten, kart., 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1647-7

Jana Trumann
Lernen in Bewegung(en)
Politische Partizipation und Bildung in Bürgerinitiativen
2013, 298 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2267-6

Bärbel Heide Uhl
Die Sicherheit der Menschenrechte
Bekämpfung des Menschenhandels zwischen Sicherheitspolitik und Menschenrechtsschutz
Juni 2014, 238 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2640-7

Hans Vorländer (Hg.)
Demokratie und Transzendenz
Die Begründung politischer Ordnungen
2013, 534 Seiten, kart., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-2278-2

Zentrum für Ethik und Nachhaltigkeit (ZEN-FHS) (Hg.)
Herausforderungen für die Politik und die Ethik
Moral – Terror – Globalisierung – Demokratie
April 2014, 94 Seiten, kart., 16,99 €,
ISBN 978-3-8376-2612-4